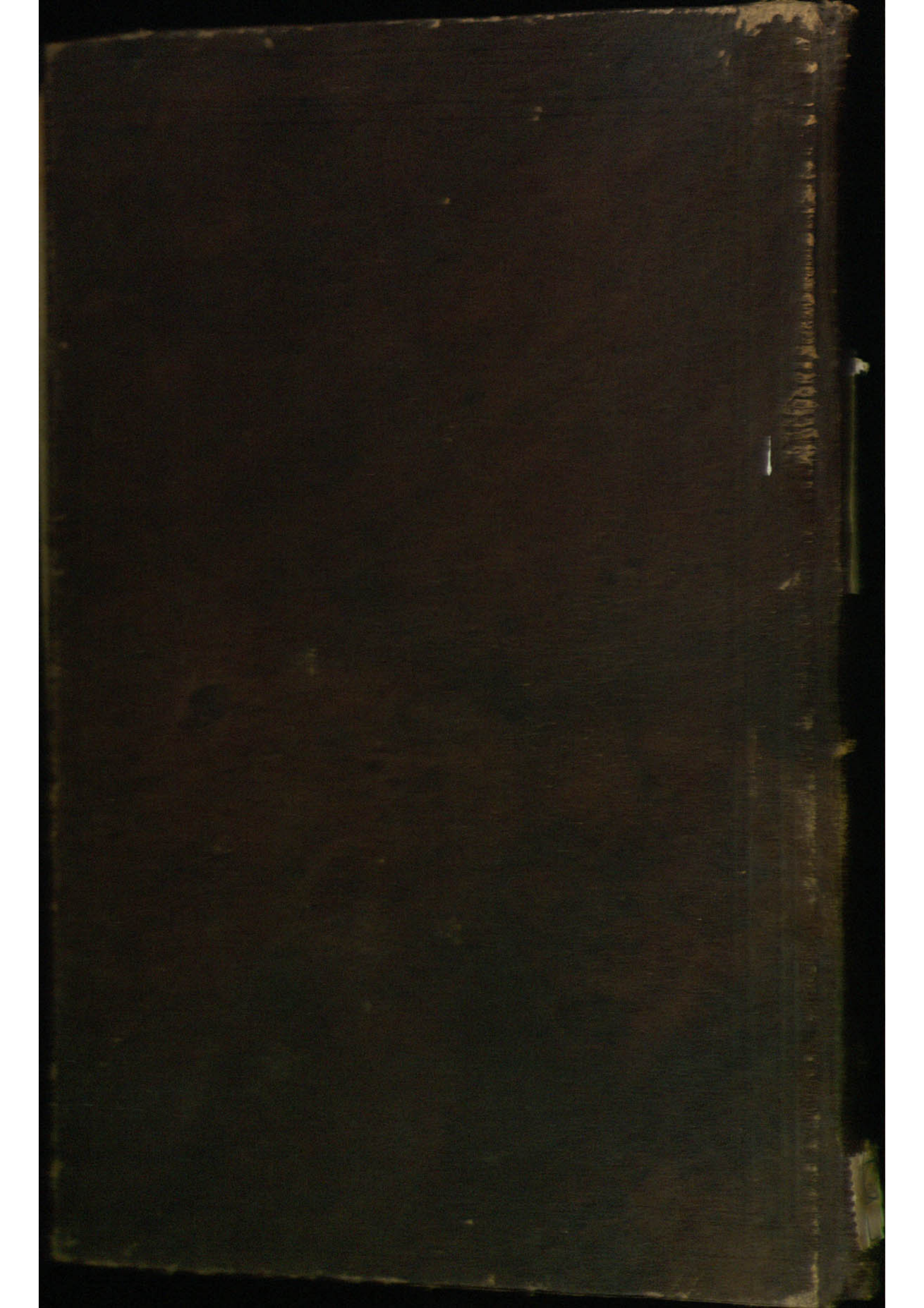
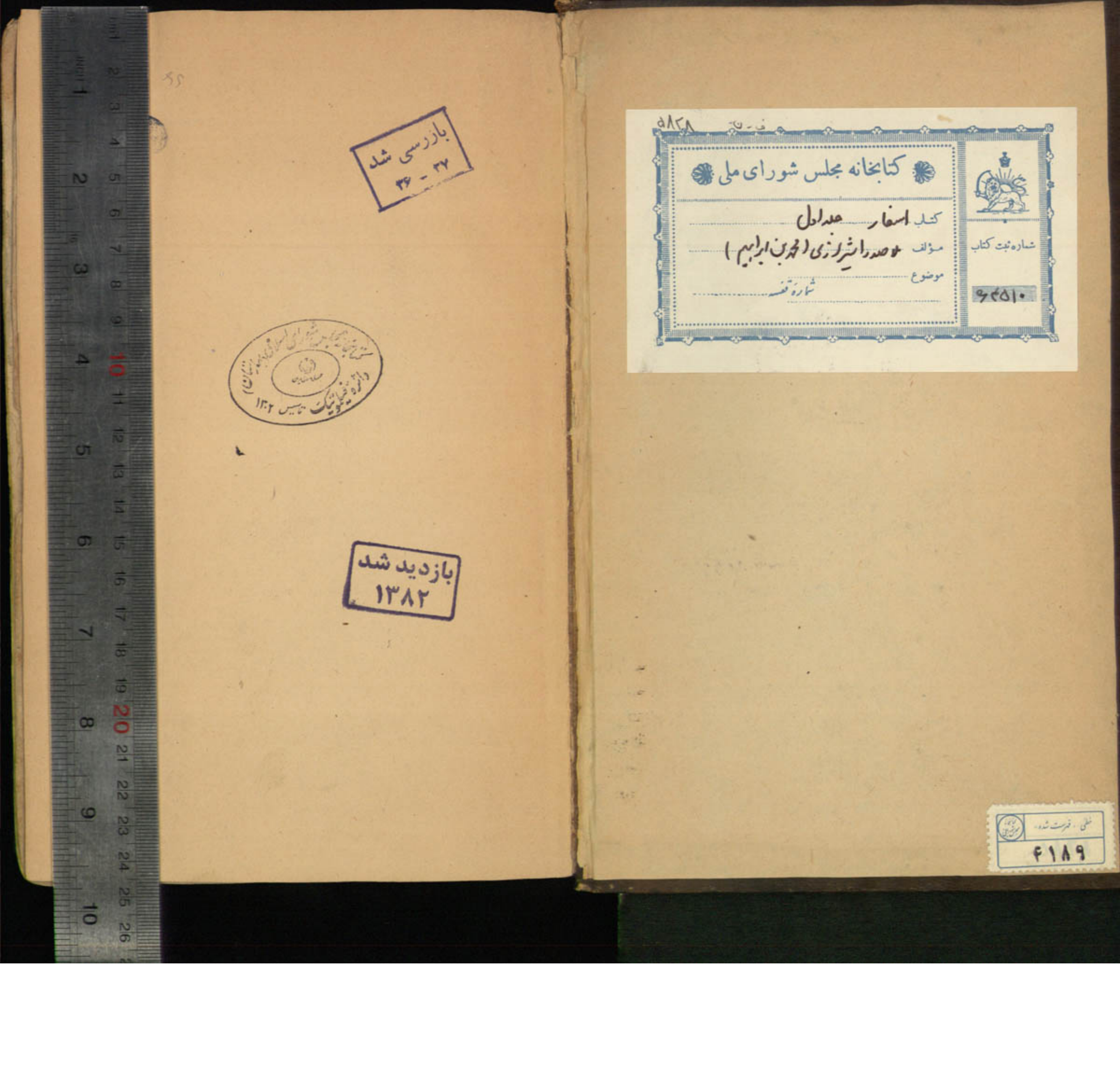
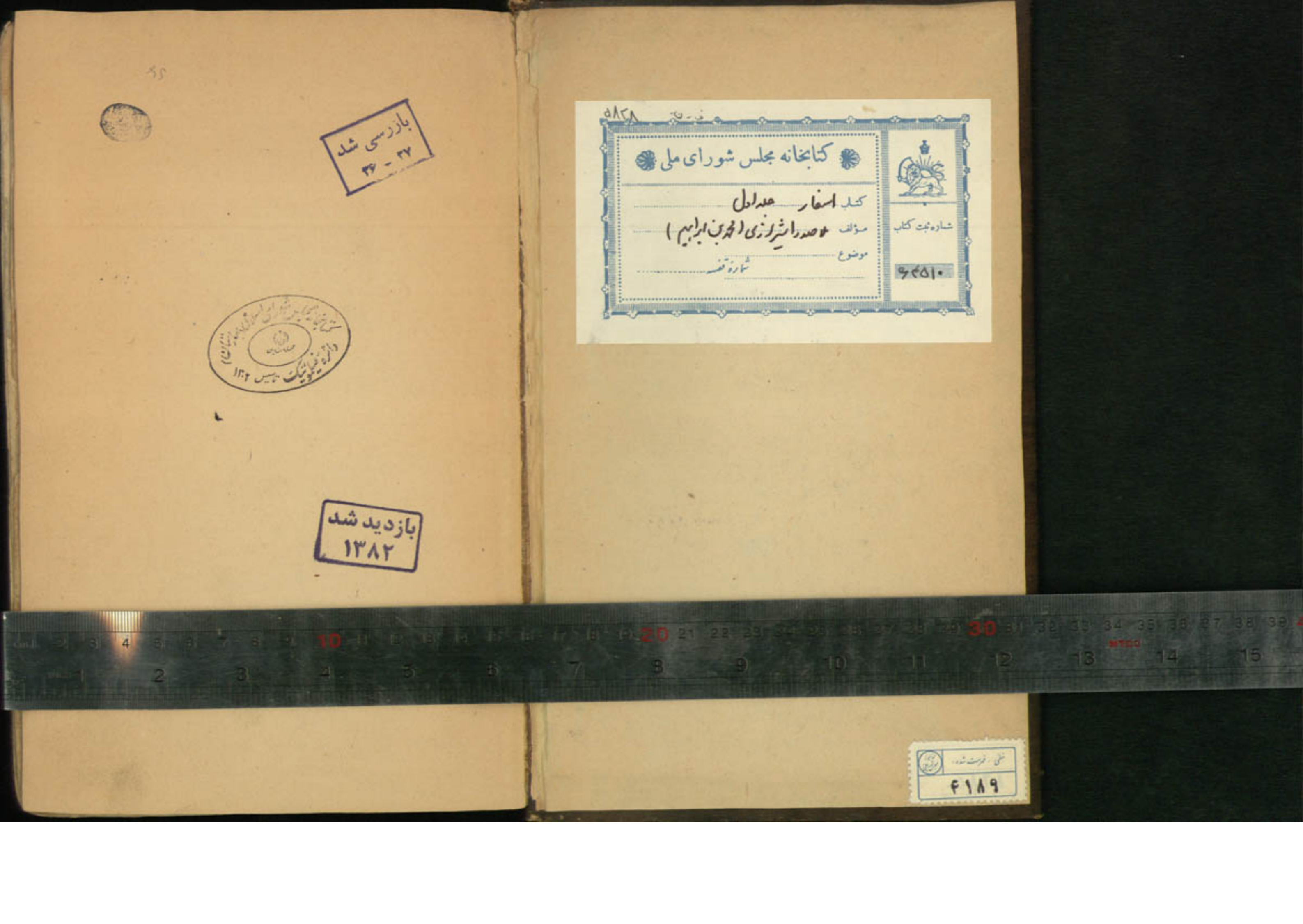
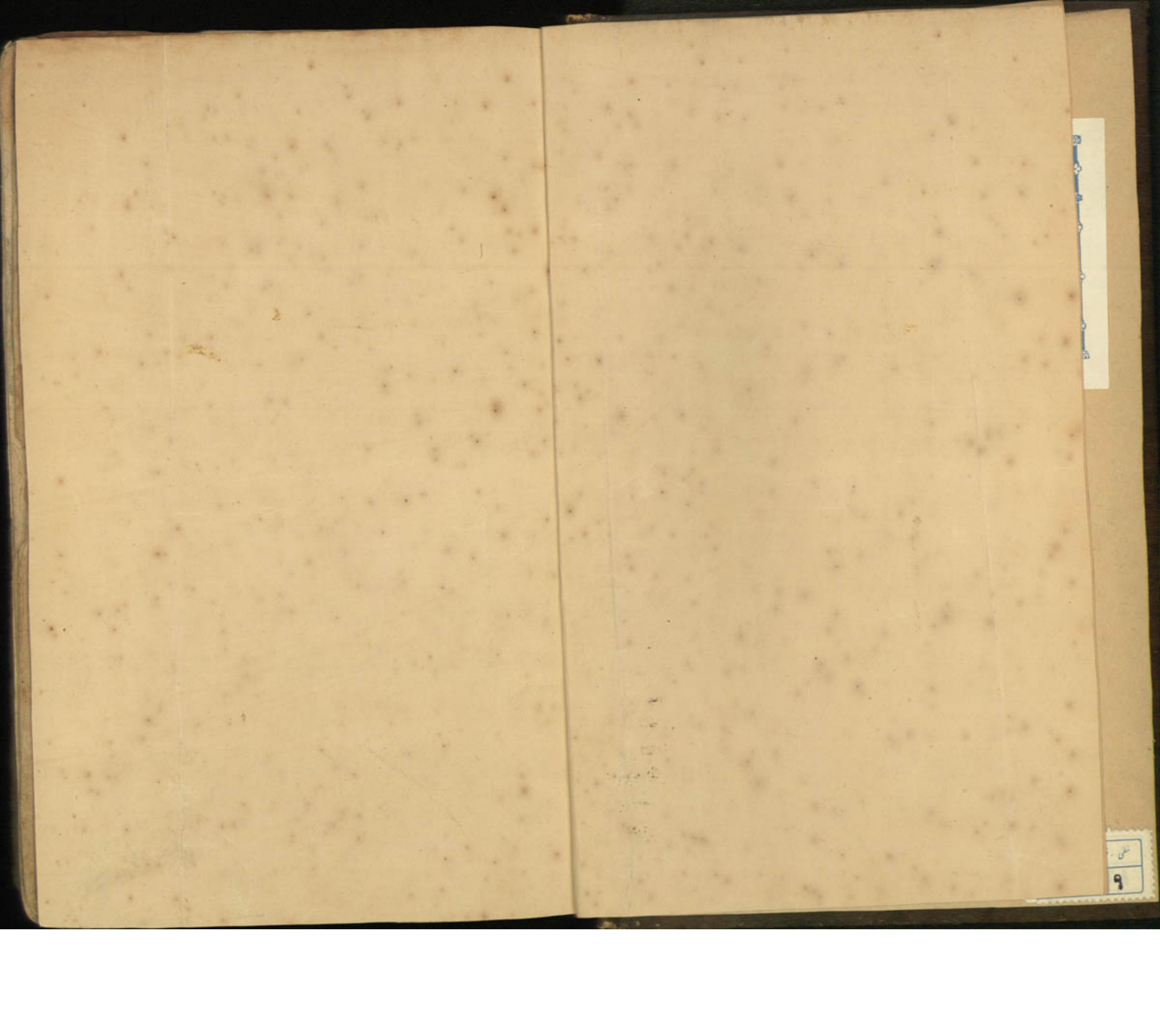


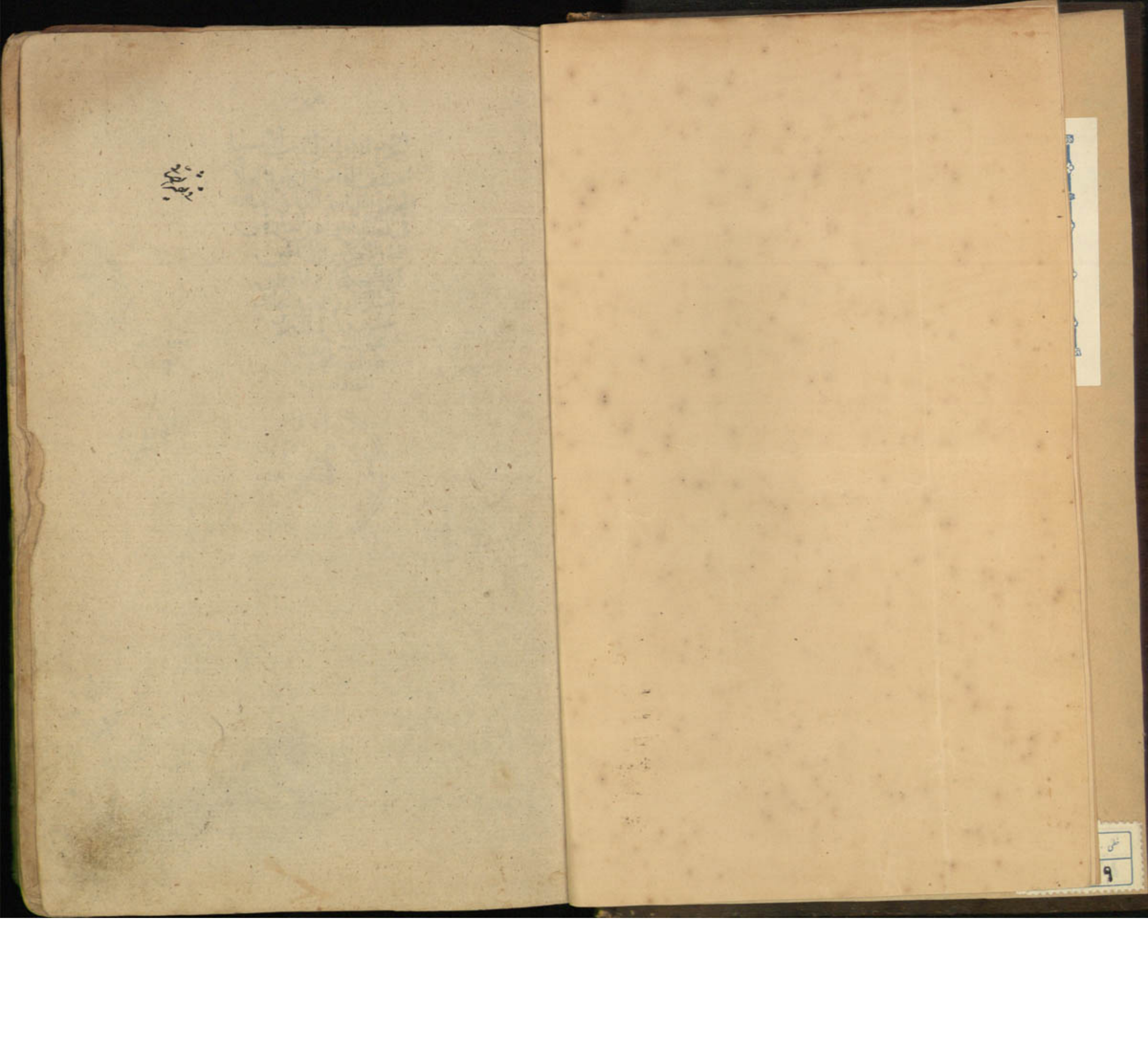


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب اسفار جلد اول
مؤلف ملاصدرای شیرازی (محمد بن ابراهیم)
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
62510
۴۱۸۹











هو

الجزء الاول من كتاب الاسفار
تصنيف الفاضل الكامل العلامة
المحقق الفهامة المدقق اية الله
في العالمين نور اعين العارفين
افضل المتقدمين والمتاخرين
اكمل الحكماء والمتكلمين
استاد البشر العقل الحادي
عشر صدر الملة والدين
محمد الشيرازي
نور الله مرقده
القدوسي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

1

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسؤول والصلوة على اصفياء عباده
وهداة الخلق الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم صل
عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه و
احفاده فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان
السعادة ربما يظن انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرغبات الخيالية وما ابعد
لمن تحقق الامور وتفطن بالمعارف ان لذة السعادات العاجلية واللذات الحسية الفورية ليس
شئ منها سعادة حقيقية ولا يليها بهجة عقلية لما نرى كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت
السكينات الالهية عن حواليه وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه اخلاص
النية الالهية الصادرة عن حاق الجوهر النطقي من غير معاوقة تهمة دنياوية او مصادمة طلبة
عاجلية الى حرمان نيل السعادة الحقيقية وتعطلها والاتصال بالفيض العلوي الذي نزل من
الكرم عن حده في نفس الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد و
احتباسها عن ملاحظة جمال الابد ومعاينة جلال السرمد ولا شك ان اقصى غاية ينالها الموجود
الوصول اليها هو الكمال المختص به والملايم المنسوب اليه وكل الخطاء عنه فهو نقصان الحقيقة
فيه ولما كان كمالا بالاضافة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من ذات فيما دونها الا ومن شانها
البلوغ الى اقصى ما البالغ ذاتها ما لم يعقها عايق وللنوع الانسان كمال خاص بجوهر ذاته وحاق
حقيقته لا يفوقها فيه فايق ولا يسبق عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة
الباري والتجرد عن الماديات ولئن كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يوجد من تلك
الجهة اوليه فلسائر الاجسام في حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم
من الحيوان في حيوته بانفاسه وحركته بارادته واحساسه وتلك الخاصية انما يحصل بالعلوم و
المعارف مع الانقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنونها لادراكات
متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة ولذلك تشعبت فيه الهمم كما تفننت في الصنايع قدم

اهل

اهل العالم فافترقت العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع
واصول فمنهم نحوي وصرفي واحكام ومنهم نحو فقه ورجال وكلام فالواجب على العاقل ان
يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان يكب طول عمره على ما الاختصاص لتكميل
ذاته فيه اتم بعدما حصل له ساير العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش وللمعاد و
الخلاص عما يعوقه عن الوصول الى منزل الرشاد ويوم المعاد وذلك هو المختص من العلوم بتكميل
احدى قوتيه اللتين بهما جهة ذاته وجهة الى الحق وجهة اضافية ووجهة الى الخلق وتلك هي النظرية
التي بحسب حاق جوهره وذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم والانفعالات وما من علم غير الحكمة
الالهية والمعارف الربانية الا وللاحتياج اليه بعد خلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه
وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وازالة مثالبها ومساويها حتى انقطاعها
عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى باريها ومنشاها وموجدها
ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية
صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره اياها
بلا خلل وقصور وآفة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الاخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها
عن وثاقها وبعدها عن الهيولى اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضايق الامكان والنجاة من ظلمات
الحدثان والانغماس في انوار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن اسر الشهوات
والتقلب في حبط عشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول الحكم دوران السموات واما
ما وراءهما فان كان وسيلة اليها فهو نافع لاجلها والا لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر
وانواع العلوم فهو حرف وصناعات كساير الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة
القلبية والبدنية فلطهارة النفوس كالتهذيب بالاوضاع الشرعية والرياضات الدينية لئلا
تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها الى شهواته وشوقها الى مقتضياته
هيئة القهارية للبدن وهواه وترسخ لها ملكة انقيادية تختها وتبعها اذا مات البدن عن
لذاتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجميلة وانوار القدسيين ولا يكون
معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن ينسيها فصدر من الرحمة الالهية والشريعة الرحمانية الامر
بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرايع الدينية والسياسات الالهية رياضة
للجسد وهواه ومجاهدة للنفس الادمية مع اعداء من قواه لينخرط معها في سلك التوجه الى

جناب الحق عن عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقهما بل انبعاثهما في مطالبها وترافقهما في مآربها
ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اوان الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما
عاونيت عن المقدور وبلغ اليه قسط من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء
اللاحقين مقتبسا من نتايج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمايرهم واسرارهم وحصلت
ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء والمعلمين تحصيلا يختار اللباب عن الالباب ويختار عن التطويل و
الاطناب مجتنبا في كل ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا عن اسهاب الجدل مع اقتراب الساعة ولا لاجل
طلبا للجاه والوهم وتشوقا الى الترائس الجليل من غير ان يظفر من الحكمة بطائل او يرجع البحث الى حاصل كما
ترى من اكثر ابناء الزمان عن هذا او لكتب العلم والعرفان من حيث كونهم مكبين او لا تمام الجد على مصنفات
العلماء مستضيئين بكمال الجد لمؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بجرعة ويقنعون عن
كل ذي بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم اليها شهواتهم شهوات العينين ودواعيهم دواعي الجاهلين
ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا شيء العقول منهم بصير سعيد ابصر الى تدرس المشتغلين
ما يحطون اعمارهم في البحث والتكرار اناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين ويصير مطرحا للعار و
الشين وهم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا و
هم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من الورطة المدهشة والظلمة الموحشة ولذا قصدت
اصدافا علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة بيدر من نكات فاخرة مكنوفة
فيها الدقايق نادرة وكنت برهة من الزمان احيل بالي وارده قداح واوامر نفر واتانز عن جديا على
اهل الطلب في منزلة في تحقيق الحوار بيته لذا شققت تلك الاصداف السمينة واستخرجت منها الدرر الثمينة و
اروق بمصقلة الفكر صفاه عن كدره واخلا عنه الطبيعة لبابه عن قشره واصنف كتابا جامعا لشتات
ما وجدته في كتب القدماء مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء
الرواقيين مع زوايد لم يوجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفوايد لم يجد بها طبع احد من علماء
الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوايق كانت تمنع
من المراد وعوادي الايام عن القيام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فاقعدني الايام عن القيام و
جبني الدهر عن الايصال الى المرام لما رايت من معاداة الدهر تربية الجهال وكساد ذوي الشعور ميزان الجهالة
والضلال ونباهة الجهال وركاكة الرجال واقبال الجماعة على ابن القوم بتعميم عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها
لكلال بصايرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها يرون العمي في الامور الربانية والتدبر في

كلايات

الايات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق عن المنهج القويم ضلالة وخدعة
كانهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث ولم
يتعد نظرهم عن طور الاجسام وساير ما لها ولم يرتق فكرهم عن نوع الهيولى المظلمة ودياجيرها
فحرموا المعادات انهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان في العلوم المقدسة
الالهية والاسرار الشريفة الربانية التي يترشح للانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء
اليها فاصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الايات فاعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان واهله و
انصرفوا عن الحكمة زاهدين وعنها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العرفاء والاصفياء
فكل من كان في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اعوج كان الى اوج القبول والاقبال
اوصل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل كم عالم لم يلج بالقرع بابا عن وجاهل قبل قرع الباب يقولج لي
وكيف ورؤساؤهم قوم اعزل من سلاح العقل واستعداد عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشد
صفعهم عن حط كالداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير اعقال فلما رايت الحال على هذا المنوال
من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره والنظر الحق
وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء حيوان العلم عاير
ودمليك الهمها بايرة وآبت وجوههم لغد نضارتهم باسرة وآلت حال صفقتهم خاسرة
ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا فالجاني جمود الفطنة وخمود الطبيعة لمعاداة
الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول
والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض اوديته وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه
لا على درس اقيم وتاليف اتصرف فيه اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث
ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب الخيال
عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن اين يحصل للانسان
مع هذه المكاره التي تسمع وترى من اهل الزمان وتشاهد مما يكب عليها الناس في هذا الاوان من
قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل وظهور
الجاهل الشرير والعامي النكر على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غير ذلك من القبائح والمفاسد
القاسية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلا عن حل المعضلات
وتبيين المشكلات كما نظمه بعض خولته في الفرس   از سخن پر در مکن همچو صدف هر گوش را

٣ قفل گوهر سان یاقوت زمرد پوش را در جواب هر سوالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر
میخواهد لب خاموش را فکنت اولا کما قال سیدی ومولای ومقتدای اول الائمة وکل الاوصیاء
وابو الشهداء وکل الاولیاء قسیم الجنة والنار آخذا بالتقیة والمداراة مع الاشرار مخالفا عن موده الخلائق
قلیل الالتفات مطلق الدنیا موثرا للآخرة علی الاولی مومنا کل من امن برسول الله مولی واخیه وابن عمه وسلیم
فی طمعه وزهده فطفقت ارتأی بین ان اصول بید جذاء او اصبر علی طخیة عمیاء یهرم فیها الکبیر ویشیب
منها الصغیر ویکدح فیها مؤمن حتی یلقی ربه فصرت تابعا تابعا عن الاقتداء بسیرته علیه وجعلت الاهتداء
بسنته فرأیت ان الصبر علی هاتا احجی فصبرت وفی العین قذی وفی الحلق شجی فامکنت عنایة عن الاشتغال
بالناس ومخالطتهم وانست عن مرافقتهم وموانستهم وسهلت علی معاداة الدوران ومعاندة
ابناء الزمان وخلصت عن اطماعهم وافرادهم وتباعدت عن اعراضهم واغراضهم فتوجهت
توجها غریبا الی مسبب الاسباب وتضرعت تضرعا جلیلا الی مسهل الامور الصعاب حتی انقلبت
علی من الحال حیث لا استتار ولا ... والخمول ولا اعتزال زمانا مدیدا وامدا بعیدا اشتغلت فی تطول
المجاهدات اشتغالا قویا والتهبت قلبی لکثرة الریاضات التهابا قویا فافاضت علیها انوار الملکوت
وحلت بها خبایا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدیة وتدارکتها الالطاف الالهیة فاطلعت علی اسرار
لم اکن اطلع علیها الی الان وانکشفت لی رموز لم یکن منکشفة قبله الا الکشاف من البرهان بل کل ما علمته
من قبل بالبرهان عاینته مع زیادة بالشهود والعیان من الاسرار الالهیة والحقائق الربانیة والودائع
اللاهوتیة والخبایا الصمدانیة فاستروح العقل من انوار الحق بکرة وعشیا وقرب بها نجیه وخلص
الیه نجیا فترکت بظاهر جوارحه فاذا هو ماء ثجاج وروی بباطنه بعقلاته للطالبین فاذا هو بحر
مواج اودیة الفهم سالت عن فیضه بقدرها وجداول العقول فاضت من رشحه بقدرها فابرزت
الادراک علی سواحل الاسماع جواهر ثاقبة ودررا وانبتت الجداول علی الشواطی زواهر ثمرة و
ثمرا وحیث کان نعمة بالرحمة الالهیة وشریعة العنایة الربانیة لعلی لا یهمل امرا ضروریا للمحتاج الیه الاشخاص
بحسب الاستعداد ولا یبخل بما فیه مصالح العباد فاقتضت رحمته لهم للحقیقة فی البطون والاستتار
من المعانی المنکشفة لی من فیض عالم الاسرار ولا یبقی فی الکتمان ولا محتجبا بالانوار الفائضة علی
من نور الانوار فالهمنی الافاضة جائزا باجوبة للعطاش الطالبین والالهام ما وجب المعرفة للقلوب
السالکین لصحیح شریعته من حرقة ویشتو قلبه من حرقه لمعته فسح الکتاب بخطه واراد الله تقدیمه و
قد کان اجل ظهوره فی الوقت الذی قدره وابرزه علی عزله بریة فرأیت اخراجه من القوة الی الفعل

التکمیل

والتکمیل وابرازه من الخفاء الی الوجود والتحصیل فاعملت فیه فکری ووجهت علی ضم شوارده امری و
سالت الله لما یثبت علی زدی وعطا بکرمه وتدبر وشرح لاتمامه صدری فصنفت فی غیر بعید ما کان فاعجز
وهبت بحث عنها کانت راکدة وابرزت الخامد من نشاطی وغوص الجامد من انبساطی وقلت لنفسی هذا
اولی بالاهتمام والنزوع وذکر اصول تستنبط منه الفروع وتکلیة الاسماع بجواهر المعانی الفائقة وابراز حقائق
فی صورة المعجبة الرائقة فصنفت کتابا الهیا للسلاک المشتغلین بتحصیل الکمال وابرزت حکمة ربانیة
للطالبین لاسرار حضرة ذی الجمال والجلال کاد ان یجلی الحق فیه بالنور الموجب للظهور وقرب لمن یکشف بها کل
مرموز ومستور وقد اطلعنی الله فیه علی المعانی المشاطعة انوارها فی معارف ذاته وصفاته مع کون
عقول العقلاء حول جنابه وتراجعهم خاسرین والوهم ببصره المؤید به من شأنه من عبادة الحقائق المتعالیة
اسرارها فی استکشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حول حماه وترددهم خاسرین فجاء بحمد الله کلاما
لا عوج فیه ولا ارتیاب للحجة ولا اضطراب یعتریه حافظا للاوضاع رامزا مشبعا فی مقام الرمز والاشباع
قریبا من الافهام فی نهایة علوم رفیعا عالیا فی المقام مع غایة دنوه اذ قد اندمجت فیه العلوم الالهیة والحکم
البحثیة وتدرجت فیه الحقائق الکشفیة بالبیانات التعلیمیة وتربت الاسرار الربانیة بالعبادات الملائمة
للطباع واستعلت المعانی الغامضة فی الالفاظ القریبة من الاسماع بالبراهین بحر انفلجا وشبه
الجاحدین للحق بمضاء اقتضائها الطردیین عقلک للمعانی مما ینظر فیه من قصور ثم ارجع الیه کرتین
الی الفاظ ما تری من فطور وقد اشرت فی رموزه الی کنوز من الحقائق لا یهتدی الی معناها الا من عنی نفسه
بالمجاهدات العقلیة حتی یعرف المطلب وبینت فی فصوله الی اصول لا یطلع علی معناها الا من اتعب بدنه
فی الریاضات الدینیة لکیلها بذوق المشرب وقد صنفته للاخوان فی الدین ورفقائی فی الکشف والیقین
لانه لا ینتفع بها اکثر الانتفاع الا من احاط باکثر کلام العقلاء ووقف علی مضمون مصنفات الحکماء غیر
محتجب بمعلومه ولا منکر لما وراء مفهومه فان الحق لا ینحصر بحسب فهم کل ذی فهم ولا یتقدر بقدر کل عقل و
وهم فان وجدته ایها الناظر مخالفا لما اعتقدته او فهمته بالذوق السلیم فلا تنکره وفوق کل ذی علم
علیم فافتهن لمن احتجب بمعلومه وانکر ما وراء مفهومه فهو موقوف علی حد علمه وعرفانه محجوب عن
خبایا اسرار ربه ودیانه ولذا ایضا لا تزعم انک قد بلغت الغایة فیما اوردته الا فان وجوه الفهم لا تنحصر
فیما فهمت والظهر ومعارف الحق لا تتقید بما رسمت ولا تحوی لان الحق اوسع من ان یحیط به عقل وحد وهم الاعظم
من الفهم وعقد دون عقد فان احللت بالعنایة الربانیة مشکلها وفتحت بالهدایة الالهیة معضلها
فاشکر ربک علی قدر ما هداک من الحکم واحمد علی ما اسبغ علیک من النعم واقتد بقول سید الکونین

ومراة العالمين عليه وآله من الصلوات انماها ومن التسليمات ازكاها لا توتوا الحكمة غير اهلها فيظلموها
ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة واياك واستيداعها الا الانفس الحية
كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولو الايدي والابصار واعلم اني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق
عندي واعتمد عليه في اعتقادي الى ذكر طرائق القوم وما يتوجه اليها ويرد عليها ثم نبهت عليه في اثناء
النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنهم بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها
وتقوية الاذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة لتحصل لنفوس
الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتتعود اذهان المشتغلين بالبحث لاطلاع على المباحث المشكلة
والحق ان اكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما الفائدة فيها مجرد الانتباه والاخطار
باولي الدراية والاستبصار لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول
او المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل
هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات
الاخيار وليعلم ان معرفة الله وعلم المعاد وعلم طريق الاخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي
او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح
للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة
خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس
ايضا هو مجرد البحث كما هو داب اهل النظر وغاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها
فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور
يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق
الذميمة وحب الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد واني لاستغفر الله كثيرا مما
ضيعت شطرا من عمري في تتبع اراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في
القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم عقيم وصراطهم
غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه امنا به وصدقناه ولم
نحتل ان نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدا
يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها و

استحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذريها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد
فخر عليهم السقف [illegible] ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل
المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا جاءتهم
رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقانا الله واياك
شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء
اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق والسفر الثالث يقابل الاول لانه
من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق ورتبت كتابي هذا طبق حركاتهم
في الانوار والاثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في المسائل الربوبية فها انا افيض في
المقصود مستعينا بالحق المعبود والصمد الموجود السفر الاول وهو الذي من الخلق الى الحق
في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك المسلك الاول في المعارف التي يحتاج
اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل المقدمة في تعريف الفلسفة و
تقسيمها الاولي وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق
الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر
الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه
بالباري جل ذكره ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية
وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لا جرم افتننت الحكمة بحسب عمارة النشأتين واصلاح
القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة
الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في
صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل عليه وآله
السلام المسئول في دعائه الى ربه حيث قال ارنا الاشياء كما هي وللخليل عليه السلام ايضا حين سأل
رب ع
رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها
مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية
للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله عليه السلام تخلقوا باخلاق الله واستدعى
الخليل عليه السلام في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية ولقد خلقنا
الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي

مادة التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين امنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات
اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر هو كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة
المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدأ والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين
عليه السلم رحم الله امرأ اعد لاخرته واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين ولذلك الفيلسوف
بعرت الفلاسفة بالتشبه بالاله حيث قالوا تاسيا بالانبياء عليهم السلم الفلسفة هي التشبه بالاله كما
وقع في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم تخلقوا باخلاق الله تعالى في الاحاطة بالمعلومات و
التجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا لوجود الاشياء
على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وامداده
والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير والوجود وبهذا المعنى من يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم
حميد ووصف انبياءه واولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الالهيات فقال واذ اخذ الله ميثاق
النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة وقال في حق لقمان ولقد اتينا لقمان الحكمة الى ذلك في سياق
الاحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن
الظاهر المكشوف انه ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبيله وكان
هؤلاء وصفه سبحانه بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالم غورها وتحديها
فلنأت على ابذ اكشف منها وانياطر فيها ولنقبل على تمهيد اصولها وفوايدها وتحقيق مجهولها و
براهينها بقدر ما يتادى لنا وجمع متفرقات شتى وانتقه علينا من المبدا على فان مفاتيح الفضل بيد الله
يؤتيه من يشاء المرحلة الاولى في الوجود ومباحثه فصل في موضوعية للعلم الالهي
والمرادات اقسامه في النفس اعلم ان كل ما ذكر ان ينعت بانه واحد وكثير وبانه كلي او جزئي وبانه
بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن
وبانه حار او بارد وغير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بانه جرمي او سطحي الا بالاوصاف
من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بانه جسم محسوس الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكن
لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف
بوحدة او كثرة وما ذكر معها فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في
الرياضيات مثل الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا اولية يبحث عنها

في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية
فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود
معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن
عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات
العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث
الوجود التي هي اركان الاسرار الالهية لان المهيات من الاعراض الذاتية الاولية لحقيقة الوجود كالتي الوحدة
والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام
كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في العلم الاولي وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله
باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه
مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد
او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه
اعم الاشياء لا جنس له ولا فصل له فلا حد له واما الثاني فلانه بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن
رام بيان الوجود باشياء على انها اظهر منه فقد اخطأ خطاء فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا
برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما بين في القسطاس وكما ان في التصديق
ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر مثل ان يريد ان نعلم ان العقل موجود فيحتاج اولا الى ان
يحصل تصديقات اخرى ولا محالة ينتهي الى تصديق لا يتقدمه تصديق اخر بل يكون واجبا بنفسه اوليا
بينا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان
ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذلك القول في باب التصور فليس اذا احتاج تصور الى تصور
يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب
والامكان والوجود فانها ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما
اوليا فطريا فمن قصد اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال
وتعيينا لها بالاشارة من ساير المرتكزات في العقل لا افادتها باشياء اشهر منها واما اثبات
الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان
اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان
الثابت او الموجود او غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود وكان الثابت المضاف

بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غير الا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجودا انتزاعيا او وجد
حقيقة وذاته وهو بما هو هو امر المطلق لا بأي شيء من القسمين وليس يتوجه برهان
ولا ينبغي بضرورة لفن الكون في الواقع دائما هو كون شيء فقط او كون نفسه البتة بل البرهان و
الحس اوجبا القسمين جميعا كالاول كالوجود الذي لا سبب له والثاني كالوجود الذي يتعلق بالا
فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه والوجود العارض هو موجودية غيره عنه
وهمية وانا حة عقلية لما تبين تلك الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود
وعن اقسامه الاولية التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا مختص
بالاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة ام لا وربما كانت القسمة
مستوفاة وكالاقسام للكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل
كقسمة الموجود الى الاسود واللااسود بالسلب المطلق فتامل في ذلك وهل العجب من قوم اضطرب
كلامهم في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في احد الفنين الآتيين في الحكمة وفي موضوعات سائر
العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب
والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض للمادة
والسطح يعرض للجسم التعليمي ويعرض للخط وكذا الكيف يعرض للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات
او اكثرها فيخرج منها الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب
وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها
وليشمل الاحوال المختصة زيد قيد آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه
بعض اجلة المتاخرين بان ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب
والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب
واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بها
مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين
ليشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها غرض علمي فانها من المقاصد العلمية ثم انهم تكلفوا في دفع الاشكال
محاولات شتى منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل
واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض
علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل

ما هو

ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة
وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة
فانت اذا تذكرت تلك الاقسام للحكمة الآلهية ما يبحث فيها من العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو
موجود مطلقا من العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت
عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تعميمه بكونه من النعوت
الكلية ليخرج البحث عن الذوات بالما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف
عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بانه لما كان
موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول
الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال
التي تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع
موضوعه فاضطروا تارة الى الاسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد من العرض
الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط
عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع
او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما
بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي تشمئز عنها
الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع
بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة
للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض
الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك ولم كانت
مما يقع بها القسمة المستوفاة كما اولية له فاستيعاب القسمة كالاولية قد يكون بغير الاعراض الاولية
وقد يتحقق الاعراض الاولية ولا يقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك
الشيء مفتقرا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو
مصرح به في كتب الشيخ وغيره كالذي يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث
عنه من العلم الآلهي في شيء وما اظهر لك ان يتفطن بان لحوق الفصول الطبيعية للجنس كالاستقامة
والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها

٧

فهو مع كونهما اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم كلام من حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الرا سخين في الحكمة حيث صرحوا بان الاخص لشئ لا يكون اعراضا ذاتية له الا اذا كان ذلك الشئ محتاجا في لحوقه به الى ان يصير نوعا ثم صرحوا بان الاعراض الذاتية تلحق الموضوع الذاتية وقد مثلوا العوض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا انه اخص من الشئ لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العوض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان بعض الامور التي ليست مهيات انما يفتقر في الوجود الى الهيولي والتجرد عن المادة لكنها مما قد يعرض لها التي هي رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف فلا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك لحدوجين كان اول الا ان يعتبر كونها عارضة للموجود بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم منفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثاني ان يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فالاول في ان يبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على ان يكون من المسائل ههنا فصل في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين المهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الوجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هي لاجل كونها مسماة باسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات اتم وكان الترجيح بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا اتشبها كالحكم به صريح العقل ومنه المحرك ماجة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب على ان لم يكن مقنعة للمجادل والحجج كلها من قال بعدم الاشتراك فقد قال بالاشتراك من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شئ لو كان بخلاف وجود كان ثم لم يكن

مهنا

مهنا شئ واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل هنا مفهومات لا نهاية لها ولابد من اعتبار كل واحد منها لتعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علمنا ان الوجود مشترك ومن الشواهد ان من جعل لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لاضطركل واحد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضرور حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعني بالاولوية والاقدمية والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجئ دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان الوجود المفارق اقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها في نهاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتأخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للموجودات ولذا لم يكن كذلك المهيات فان كل واحد من الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر في مرتبة لا سابق ولا لاحق والمتأخرون اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى او كل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا انه مهية تلك الامور متقدمة على مهية لاحق او حال الجوهر على الجسم في حد نفسه متقدم ومتأخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون نفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيما بنفس هويتها المتجددة المنقضية لذاتها لا بامر عارض لها كما ستعلم في مستانف الكلام ان شاء الله العزيز وكانه لذا لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيتحقق هناك ما فيه التقدم غير ما به التقدم كتقدم كان ان الذي هو كاب على الانسان الذي هو كابن له في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم هو خصوص الابوة والبنوة وكما ان تقدم بعض الاجسام على البعض لا في الجسمية بل في الوجود فلذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة والثلثة لما كان لم يعتبر الوجود لم يكن تقدم ولا تأخر فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر آخر وفي كل الاشياء والمهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها او بشيئ لك

[marginal note:] ٢ وانفصال الامر العلاقة [...] قضايا ولا احكام فضرب من الوجود [...] جميع الاحكام [...] اختلافها [...] في [...] والمجهولات [...] صح

زيادة ايضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح بهذا ان الوجود
بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقا **فصل** في ان الوجود
العام البديهي اعتباري عقلي غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه في الاذهان من الحقائق الخارجية
يجب ان يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود فلما كانت حقيقته انه في الاعيان وكل ما كانت
حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود
يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم
فهو ليس حقيقة الوجود بل وجه من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوان من عنواناته فليس عموم ما ارتسم
من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم المعنى الجنسي بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية
للاشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود
الواجب عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجيء واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت
فهو عرض لها فالوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من شيعة
الاقدمين كما سينكشف لك ان شاء الله **فصل** في ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة
كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة
كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وسائر
الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود
هو الموجود كما ان المضاف هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب في
المضاف والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته انه في الاعيان
لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته **بحث وتخلص** واما ما تمسك به شيخ الاشراق في
نفي تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود و
كل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فلقائل ان يقول في دفعه ان الوجود ليس بموجود
فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذي وجود
كما ان البياض ليس بذي بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه
عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود او يقال الوجود موجود
وكونه موجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشيء في الاعيان لا ان له وجودا آخر بل هو الموجود
من حيث هو موجود الذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته

كالنفس

كالنفس التقدم والتأخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار
الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى
وجود الواجب بنفسه انه ~~اذا حصل اما بذاته كما في الواجب~~ مقتضى ذاته من غير احتياج الى قابل او فاعل
ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود آخر
يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود و
الحاصل ان الوجود امر عيني بذاته سواء صح اطلاق المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا
كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجب
المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية او غير ذي ماهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا
فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضا من انه اذا اخذ كون الوجود
موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهوم من الاشياء
انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد واذ ذاك
فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود
وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعا لانا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم
الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون الموجود
مشتملا على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما نشأ من خصوصيات ما صدق عليها
من نفس مفهوم الموجود ونظير ذلك ما قال الشيخ في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل
نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته ما انسان
مثلا او جوهر آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه
ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد و
الموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او
ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية
ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا
لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص
ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات
بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتأخرين من اتحاد العرض والعرضي

ولئن لم يكن مبتنا فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ كالمهر في التلويحات من ان النفس وما فوقها من
المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف اطلع لي ذلك في كون الوجود امرا
واحدا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف
بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصفة بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة
لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته ولا شك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية او من لوازم مراتب الماهية
المتفاوتة كمالا ونقصانا وحينئذ لابد ان يكون كل من الموجودات امرا وراء الحصص من مفهوم الوجود واللا لما كانت
الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشاؤون او متخالفة المراتب كما رآه طائفة اخرى اذ الكلي مطلقا بالقياس
الى حصصه نوع غير متفاوت بل سواء قال القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد
الوجود للماهية فرعا على ثبوتها فرعا وحينئذ لان ثبوت الشيء للآخر فرع ثبوت ذلك الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فعين
مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشاؤه اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد
عينية او لم يكن لها الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت
الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية
وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا ويقولون ان الماهية
لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كساير المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته و
ليس له مبدا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن الى غير ذلك من التعسفات **فصل** في ان تخصيص
الوجود بماذا وليعلم ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدم والتأخر والشدة و الضعف
او بنفس موضوعه اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتأخر
والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصيص له بشئونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي
لا جنس لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه اعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار
شئونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات ولما كان الوجود والماهية في
كل مرتبة متحدين في العين وهذا امر غريب يستضيء لك شرحه فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود
في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتأكد والضعف وانما يختلف مهيات ما ينال
الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان كان انسان يخالف الفرس بالنوع لاجل
ماهيته لا لوجوده فالتخصيص للوجود على الوجه الاول كحب ذاته بذاته واما على الوجه الثاني فباعتبار
ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو

مقوم

مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو
ذاتي له وقال في موضع آخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له و
اما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا
يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا قد تقوم بغيره وتبدل حقيقتهما انتهى اقول ان العاقل اللبيب
يقوة الحدس يفهم من كلامه ما لخصته بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحكم صريحا ان لجميع الوجودات كما يليق
وشائبات كان ربطه في التعليقات اعتبارات وشئون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور
القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة
لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا ان لها حقائق على حيالها عرض
لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقائق لها الا
كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها الا شئونها وفنونها وحيثياتها و
اطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا
او ظلال او اقول نحن بفضل الله ورحمته برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب العالي الشريف والمحبوب
الغالي اللطيف وسنوردها في موضعه كما وعدنا ان شاء الله العزيز وعملنا فيه رسالة على حدة
سميتها بطرح الكونين هذا وقيل تخصيص الوجود في الممكنات انما كان باضافته الى موضوعها لا
لان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوع
فوجود كل ماهية متقوم باضافته الى تلك الماهية لا كما يكون الشيء في المكان فانه كونه في نفسه غير كونه في
المكان وهو ليس بهذه فان كون العرض في نفسه ولما كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان
وجود كل الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى موضوعه كسائر الاعراض
بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء في غيره الموضوع يكون كونه في نفسه كونه للموضوع بل
الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور
شيء آخر فوقه فاذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل
المذكور ثم فرق ايضا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس
في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض
الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود
عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى

لان الموجود موجود كما يكون البياض موجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه
غير ان حكم الاعراض في وجوده في موضوعه وجود ذلك العرض وعلى هذا يجب ان يحمل النص الالهي ما اتهم قوم من حمل
على اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضوع آخر من التعليقات وهو قوله فالوجود
الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كما ان البياض في الجسم في كونه ابيض لان كونه ابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
وقال بهمنيار في كتاب التحصيل بمعنى اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل
موجود بوجود خاص والوجود ما يتخصص بفصول فيكون الوجود الى الخلق على هذا الوجه
جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودا وقال فيه ايضا كل موجود في
ماهيته فلماهيته فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت او اقول ولا يعرى كقوله
فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانا نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان
يحتاج الى وجود آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان انتهى فان مراده من الموجودية
ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للموجودات الخاصة بل المراد منها ما مر من ان الوجود الذي هو
موجودية بنفسه وموجودية الماهية به لا بامر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة
الشيء في الاعيان وعن ذلك كلام بعض المقومين بانه يصير الشيء في الاعيان لمتلازم اجزاء كلامه سابقا
ولاحقا وعلى الجملة ما زلت اقدام المتأخرين من حيث حملوا امثال هذه العبارات وامثالها المروية عن الشيخ
الرئيس واتباعه واتباعه على اعتبارية الوجود ولهذا وقع لهم في الماهيات سوء الخبط فقد حرفوا الكلم
عن مواضعه ولقد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى ان هداني ربي
وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر على العكس في ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة
في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الآتية ان شاء الله تعالى وستعلم ايضا ان افراد
الوجودات الامكانية التي هي حقائق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود
الواجب جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها وهويات مترائية بذواتها بل انما هي شئونات
لذات واحدة وتطورات لحقيقة واحدة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه و
تحقيقه ان شاء الله تعالى وبالجملة فقد تبين لك ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا
مصدريا انتزاعيا الا ان افراده وملزوماته امور عينية كما ان الشيء كليا بالقياس الى افراده من الاشياء
المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة

كالاشياء

كالاشياء سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود كذا او وجود كذا
والوجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معان معلومة بالكنه
والخواص **فصل** في ان الوجودات هويات بسيطة وان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا
ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم ان الحقائق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك بوجه ما تقرر
في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل
فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية بهوية فلو كانت لحقيقة الوجود
جنس وفصل لكان جنسها اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل
مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل او
شيئا آخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبائع الجوهرية بمحض حسب الوجود لا بحسب المعنى
والمفهوم وههنا ليس كذلك وايضا يلزم تركيب الوجود الذي لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل في
نفي كون الوجود جنسا آخر انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا واما غير وجود فان كان وجودا يلزم
ان يكون الفصل مكان النوع الحمل عليه الجنس وان كان غير وجود لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان
فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهي مع ذلك ليست انواعا مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هي
فصول فقط وكذا فصل الحيوان حيوان الحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان
نوعا له وسيجيء كيفية ذلك مفصلا من قبل ان شاء الله واذا تقرر نفي كون الوجود جنسا تقرر نفي المخصصات
الفصلية عنه فيشمل البيان المذكور تبيين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به
اختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات فان تلك كلها امور انما احتاج اليها في كون
الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرر ماهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه
متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذا الشخص لا يحتاج الى المشخص في كونه متصفا بالمعنى
الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وههنا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان لها
حقيقة الوجود يتخصص بما يزيد على ذاته لكان المتخصص داخلا في معنى النوع فثبت ان ما هو حقيقة الوجود
ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا من الكليات وكل كلي ولا كان من الثلاثة الباقية وهو لا يحتاج الى الجنس و
النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير ان يوصف بالجنسية
والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد
عليها بل انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها واذ

لا حد لها فلا برهان عليها لان تركبهما في الحدود كما مرت الاشارة اليه فالعلم بها اما الذي يكون بالمشاهدة
الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة

فصل

في ان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه انّي لا اظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان
الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية
الجنس والفصل فلا تركيب له مما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره وحدت الذات في سنخها وجوهرها فتقاقه
اليها ولذا يحكم على انهما ماثل الصادر منهما بل على ان حقيقتها في انهما من متعلقة القوام بهما بل
جوهر الذات بعينه هو جوهر ما ذكرناه الجوهرية سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع
مطلقا فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي مبادئ جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من
تلك المقومات او بعضها اما الذي يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه
واما الذي يكون كلها او واحد منها امرا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو حاو لذلك كالامر
الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عاد لطائه بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان
يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطع الفساد وايضا كان حصول
حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فان
الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة
والصورة او يتحلل الى اشياء متحدة الحقيقة فالوجود وبالجملة ممتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شيء
بوجه من الوجوه وكيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا
واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود
بذاته فهو متقرر بنفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته
اللاحقة له فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة يستحيل اليه ولا موضوع
يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور
وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي يتوجه اليه جملة الخلائق وكافة الماهيات فتعالى الوجود
عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه
ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على التفاصيل من المعاد ان شاء الله

اشكالات وتقصيات

انه قد يقع بعد عن شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان
الوجود في الاعيان صفة للماهية فهي قابلة اما ان يكون موجودة بعد فحصل الوجود مستقلا دونها فلا

قابلية

قابلية ولا صفتها او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود
فلها وجود آخر واقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار ان الماهية مع الوجود
في الاعيان ومعية الماهية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدونه كاحتياج الى وجود آخر كالمعية
المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان
آخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع
بسائر الاعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد وللوجود وجود ثم يتصف احدهما بالآخر
بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل
وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض اكابر في حواشي شرح التجريد حيث قال اذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك
الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هاهنا امران معقولان
احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو
المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن
من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره وما ذكرنا ان الماهية متحدة مع
الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما الى شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود
لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة عن المبدأ والماهية متحدة محمولة عليه لكن غير بينه هو بيته وذاته لا
كالعرض اللاحق ويتقدم الآخر بحسب الذهن وهو الماهية لانها الاصل في الاحكام الذهنية وهذا التقدم ايضا بالوجود
كاسبقية ليس بالوجود بل بالماهية سيجيء في مباحث التقدم ما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر
والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة الماهية للوجود واتصافها
به امر عقلي انما يكون في الذهن لا في الخارج ولذا كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل
ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه ان ياخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة
شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود الماهية
فالماهية كيف يتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلقات الشاملة له مع مراعاة قاعدة الفرعية في كل اتصاف قلنا
هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار
كونها نحوا من انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالآخر مخلوطة به غير موصوفة
على ان لنا مندوحة عن هذا البحث حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية فلا
مجال للفرعية هاهنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب

التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على كل ارتباط الذي يكون بين المهية وبين الموضوع وساير
الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسايط بالذاتيات لاتحادها به ومنها
ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالمهية فقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها
او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع
النقيضين واجيب عنه بانه ان اريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم
بالمهية الموجودة لكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كان البياض قائم بالجسم الابيض بنفس ذلك
الوجود البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ملحوظا في مرتبة المهية من حيث هي على
ان يكون شيء منهما معتبرا في حد نفسها بكونه نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالمهية من حيث هي بلا اعتبار
شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من
تلك المرتبة فلا يخلو المهية في الواقع عن احدهما كالجسم البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض ولا بياض في حد ذاته
ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق
على وجود البياض ومقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف المهية بالقياس الى الوجود فانه ليس في
الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه اذ اتصافها به فرع ما يقتضي المغايرة بينهما
ولذا لم يقتض الفرعية وكذا في العقل الخلط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على
جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انه مستمع عن ذلك الكلام فانه
لا يلزم من كون الوجود في الاعيان قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما
فان المهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل المهية
مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما غير
المفهوم من الاخر كالحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسايط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا
وقريب مما ذكرناه بعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري
او مفهوم الموجود للمهية في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للمهية
وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الموجود متحد مع المهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر
حيث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد
المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لم يجدها بعينها في المرتبة موصوفة به لانه يجدها في
موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدا الاشتقاق

واما الوجود

المشترك
واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل اذا اخذت
بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض لها ولا يجوز
عروضه لها في نفس الامر لانهما في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه اصلا ضرورة ان السواد و
الموجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وعدمه واما
في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى مهية متقدمة وموجود
متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى على المتفطن ان بين كلامه و
بين ما حققناه كمال الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده اما امر مصدري
واما مفهوم محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود
بلا اعتبار امر آخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو مما فيه جهة الموافقة ثم ان في كلامه وجوها من
النظر اورد عليه بعضها بعض معاصري العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو
اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في حكمة الاشراق والتلويحات من
انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان تصورنا مفهومه قد نشك في انه هل
له وجود ام لا فيكون له وجود زايد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا حجة
ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة
الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم
بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بجهة البرهان على
الاشياء لا يبقى مجال لهذا الشك وكان الذي يورد هذا الوجه معارضة الرواقية للمشائين كما فعله
في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك في وجودها
والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زايد على المهية وقال الشيخ
الرئيس يعني بعض الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام
لا فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل الموجود معا الى غير النهاية لكن ما اوردنا عليه يجري مثله
في اصل الحجة فانه هدم الاساس ومنها ما ذكره ايضا في حكمة الاشراق وهو انه اذا كان الوجود
للمهية وصفا زايدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى
النسبة وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسبة انما هو في العقل دون العين فذلك
التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على ان الحق عندنا كما انه ليس بين المهية والوجود مغايرة

في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى مهية و وجود و يلاحظ بينهما اتصافا
ونسبة على الوجه المسطور سابقا ومنها ايضا قولهم ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان
وليس بجوهر فيتعين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قايم بالجوهر فيكون كيفية عند الشيخ لكن
لا انه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزء واضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد
حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لا
لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية و العرض اعم منه
من وجه وايضا اذا كان عرضا فهو قايم بالمحل ومعنى انه قايم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيتقدم و يحقق
اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب انهم حيث اخذوا في عنوانات حقايق
الاجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها في العين كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها
في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساوات
واللامساواة وعلى هذا القياس الكيف وساير المقولات فقط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او
غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلى ذاتى
كالجنس والنوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالمهية الموجودة به ولو كان عرضيا بمعنى ايجابها
من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة
والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعى العقلى المصدرى الذى اشتق منه مفهوم الموجود
بما هو موجود ولما لم يكن ايضا كساير الاعراض في ان وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع و وجود
الوجود عين وجود المهية لا وجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره في الحقيقة الى الموضوع فلا يلزم الدور
الذى ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض
عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود للمهية ليس في نفس الامر بل في
الاعتبار الذهنى بحسب تحليل العقل **توضيح وتنبيه** قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من
القول في الوجود انه كالنور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدرى اى نورانية شيء من الاشياء و
لا وجود له في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره
من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة والحسية كنور
الكواكب والسراج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك ان شاء الله و اطلاق
النور عليهما بالتشكيك لا بالتفاوت والمعنى الاول مفهوم كلى عرضى لا حكمة بخلاف المعنى الثانى فانه عين

الحقايق

الحقايق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا الجزئية
بمعنى المعروضية المتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم
ظهوره وسطوعه لامتزاجه وضعف الادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشئة
من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور كالامكان و شوايب الفتور والهيولى لا
لان لكل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال التام النورى الذى لا
حد له في العظمة والجلال والزينة والكمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة
بالمهيات الامكانية كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك وكذا الوجود قد يطلق و
يراد منه المعنى الانتزاعى العقلى من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التى لا تحقق لها في نفس
الامر ويسمى بالوجود الاثباتى وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقى الذى يمنع طريان العدم واللاشيئية
عن ذاته بذاته وعن المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعى الذى
هو من المعدومات الى المهية لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته
وهو الوجود الحقيقى سواء كان وجودا صمديا واجبيا او وجودا ممكنيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات
الامكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبى لا ان معانيها مغايرة لها تتعلق
بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة ومهية وقد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب
الوجودات الحقيقية التى ليست هي الا شئونات ذاتية له تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نور
جماله واشراقات صفوته وجلاله كما سيرد لك بيانه ان شاء الله العزيز ولا تكن ممن يصد لان الوجود
في كل شيء امر حقيقى سوى الوجود الانتزاعى الذى هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او
موجودية المهية فان نسبة الوجود الانتزاعى الى الوجود الحقيقى كنسبة الانسانية الى الانسان و
كالابيضية الى البياض ونسبته الى المهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدأ
الاثار والمبدأ ليس الا الوجودات الحقيقية التى هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات
الانتزاعية التى هي امور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات
التى ما شمت بذواتها وفى حدود انفسها رائحة الوجود كما سيتحقق في مبحث الجعل من ان المجعول الاول
اثر الجاعل وما يترتب عليه هو كون الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس
الا مرتبة من الوجود لا مهية من المهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون
الوجودات العينية كما توهم ان المتأخرين كيف والمعنى الذى حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات

ومتعه لطريان العدم لايجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا ولا امر العدم الذي
لا انتزاع لا يصح ان يمتنع القدام ويتقدم على الاتصاف بغيره ثم ان ذلك المتبع والتقدم
يعلم ان حقيقة متحققة في نفس الامر وبين الحقيقة الترتيب بالوجود الحقيقي وقد علمت انها
على الحقيقة والتحقق لا انها ليس متحقق بالاشارة اليه فما اكثر ذهول ما ولاء القوم حيث ذهبوا الى
ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاع العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض
المدققين من ان الحكم بتقدم الوجود على فعلية المهيات غير صحيح لانه ليس للوجود معنى حقيقي
الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم المهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي
العيني لا الانتزاع العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في
الهيات الشفا بقوله والتركيب وجوده لغيره دايما ان كان هو غير بسيط الحقيقة لان الذي
له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك
لا شي غير الواجب عري عن ملابسة لما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج
تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء المهية ومعنى الوجود الانتزاعي
وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للمهية موجودية وللوجود موجودية
اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز
بين الوجود والمهية انما هو في الادراك لا بحسب العين ولعدم اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد
في كل متحدين هو الوجود سواء كان اتحادهما اي الهو هو بالذات كالاتحاد الانسان بالوجود او اتحاد
بالحيوان او بالعرض كالاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود
المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة
الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب للانسان بالذات وللابيض بالعرض في
لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود
الواحد منسوب اليهما بخواص الانتساب فلا محة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي
فالاتحاد بين المهيات والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امورا حقيقية
كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية
اعتبارية والوجود حقيقة عينية كما هو المذهب المنصور بل الوجود العيني وان كان حقيقة واحدة
ونوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد

والتميز

والتميز له من قبل ذاته لا لامر خارج الا انه مشترك بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها الاتحاد
معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الوجود وهو من حيث انه منشأ الانتزاع
الموجودية هو الوجود ومن حيث انه باعتبار رفاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية المهيات
هو الوجود فكل من مفهوم الوجود اي الانتزاع والحقيقي مشترك بين المهيات الا ان الاول انتزاعي يعرض
له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان العام
واشباهها بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون ان يكون امرا مخصص
ومعين بل بانضمامه الى كل مهية يحصل لها الاعتبار والتحصل ويخرج من الابهام والخفاء والكمون الى الوجود
الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر لغيره وبه تظهر المهيات وله ومعه وفيه ومنه و
لولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة
بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها يجب في حد ذاتها
انفسها معراة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور يطرء عليها من غيرها فهي في حدود انفسها
هالكات الذوات باطلات الحقايق ازلا وابدا اللهم وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب كما
قيل في الفارسي سيه رويي ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم وهذا تحقيق لقوله عليه السلام
الفقر سواد الوجه في الدارين فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى الكائنات
من الشؤون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان الثابتة وكلما كان مراتب
النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهوره للاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور
واحتجاب الوجود باعيان المظاهر واختفاؤه بصور المجالي وانصباغه بصبغ الاكوان
اكثر فكل برزة من البرزات يوجب تنزل الى مرتبة من الكمال وتواضع من غاية الرفعة والعظمة
وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون الخفا والتنزل فيها اكثر كان ظهورها على
المدارك الضعيفة اشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس
الى عين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام الترابية في غاية نقصان الوجود اسهل
على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا شدهما
في الوجود والنورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حيث انه في قوة وجوده
وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار و لا
تحيط به الاوهام بل تتحير عنه الحواس والاوهام وتتبهر منه العقول والافهام فالمدارك الضعيفة

يدرك الموجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والملكات المختفية المحجوبة بالاكوان المنصبغة
بصبغ المهيات المتخالفة والمعاني المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها
بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة
باعتبار مراتب التنزلات لا غير كما ستكشف عن مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة
عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على القوة المدركة
وحضوره لديها اتم واجلى ولما كان واجب الوجود في فضيلة الوجود في اعلى الكمال وفي سطوع النور
قصيا المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك فعلمنا ان عدم ذا
ليس من حيث ذاته هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع والجلال والبلوغ والكبريا ولكن لضعف
عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الاعدام والظلمات يعتاض عن ادراكه ولكن لا يمكن
ان يعقله على ما هو عليه في الوجود فان افراط كماله يبهرها لضعفها فعدم … غير منبع الوجود معدن
النور والظهور من قبل … فانها لا من قبله فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوريته النافذ وعدم
تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله نحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تعالى واذا
سألك عبادي عني فاني قريب فثبت انه لغاية ظهوره من جهة بطونه من حيث هو ظاهر … لكان
المدارك … ادراكا … الملابس الحسية والغواشي المادية البعيد درجة كان ظهور انوار الحق … عليه
وتجليات جماله وجلاله اتم واكثر ومع ذلك لا يعرف حق المعرفة ولا يدركه حق ادراكه لقصور القوى
والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما يجب ان يحقق انه ولئن
لم يكن بين الوجودات اختلاف في ذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور
والخفاء لكن يلزم لها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة بالمهيات
عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس النازلة
من سماء الى عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي انفسها لا لون لها ولا
تفاوت فيها الا بشدة اللمعان ونقصها … مع الزجاجات والوانها واحتجبت عن النور
الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية احتجب النور عنه فكذلك ذهب … الى ان المهيات امور حقيقية متاصلة في
الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات و
لا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف مراتبه … ظهرت في صورة الاعيان على صبغ
استعداداتها فكذلك ذهب … الى مراتب الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الواجب وظهورات للوجود

الحق

الحق كالتي ظهرت في صور الاعيان وانصبغت بصبغ المهيات كما حكاية فاحتجبت بالصور الخلقية عن
الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان تعلم ان اثبات مراتب الوجود المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث
والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل ان شاء الله من اثبات وحدة الوجود
والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان
القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره
وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان
يرد عليك برهانه وانتظره معتقدا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص واحد وهو ذات البارئ تعالى
والمهيات امور حقيقية موجودية وجودها عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجب وارتباطها به تعالى
فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود كلي له افراد متعددة هي الموجودات ونسبوا هذا المذهب الى
اذواق المتألهين اقول فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع المهيات
من الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها
بحسب المهية مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على البعض بالوجود مع كون
الوجود في الجميع واحدا … حقيقة … الا الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر
ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض
آخر نقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها الا باعتبار شيء من المنتسبين
فاذا كان المنسوب اليه فيها امرا واحدا والمنسوب مهية والمهية بحسب ذاتها لا تقتضي شيئا من التقدم والتاخر
والعلية والمعلولية ولا الاولوية فيها لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم حصولها وفعليتها في انفسها
وبحسب مهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتاخر فيهم
متعددة
والثاني ان نسبتها الى البارئ ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ماهيته غير الوجود بل ذا مهيات
متخالفة … لانها مهية … سوى كلانية ولئن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية والتعلق
الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما قبل ان يكون الكلام في المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها و
تعلقها اذ لا شبهة في ان حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فان الكلام انما هو في المهيات من تلك
في ارتباطها الى الحق وتعلقها به تعالى كالوجودات اذ يمكن ان يقال ان هويتها لا تغاير تعلقها وارتباطها
اذ لا يمكن كونها … الوجود الا من جهة العلم الحقيقي بسببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسيتبين
في هذا الكتاب ان شاء الله تعالى الثالث ان الوجودات كالاشياء على هذه الطريقة انها متكررة كالموجودات الا ان

الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعية كوجودات
الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات
انتزاعي ووجود الواجب عين لانه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود بخلاف الممكنات الا ان الذي كان منتزع عنه الوجود في
الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة
واحد حقيقي شخصي والموجود كثير متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل القول بلا فرق بين هذين المذهبين في
ان موجودية الاشياء ووجودها بمعنى عقلي وهو مفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان زائدا على الوجود نفس
الذات او شيئا آخر انتزاعيا كما في الامكان ولو فان اطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القيوم بذاته لكان ذلك بالاشتراك
وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء. فصل في مساوقة الوجود للشيئية ذهب جماعة من
الناس وهم المعتزلة الى ان الوجود صفة تحدث على الذات التي هي ثابتة في حالتي الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة
والوهن فان حقيقة الماهية ولوازمها عين حقيقة الوجود الا ان الماهية ما لم توجد لا يمكن ان يشار اليها كونها
عين الماهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالماهية ما لم توجد لا يكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها
لان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع وان كانت
متأخرة عنها في الذهن لا نظر في اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف
متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست بموجودة
ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة فالصفة كالعلم وسموها الحال
واثبتوا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يعللوا الثابت على بعض
المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود على امر ليس بموجود ولا معدوم عندهم ما سموه حالا
وكان هذه الطائفة من الناس ما لم يكن خوضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب واما الذين كونوا
ذاهلين عن الامور الذهنية فانهم عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز ان يكون الشيء ثابتا في العقل
معدوما في الخارج والذي عن غير ذلك كان تبطلا فلا خبر عنه ولا بهوما يوجب افتضاحهم انهم يقال لهم اذا كان
الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء عن النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم
الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا ان الوجود ثابت له
وكل صفة ثابتة للشيء يجب ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف به حال العدم بالوجود فيكون موجودا
ومعدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب ان لا يصح ان يقال لها
انها شيء فان الشيئية ثابتة لها فلما التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس

بشيء وقد قال انه شيء وكذلك الحال ثم انهم كما اضطروا في كون الذات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق بها
كذلك اضطرهم كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث تفترق وتمادى بهم الامر الى غير النهاية
وتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء وتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن
هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا عن ان يقولوا ان الباري موجود او معدوم لكون اللفظ على اصطلاح
المعقول يقدسونه عن ذلك وما احب اللفظ امر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ
المطلقة في وصفه تعالى بل كلها انما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون اعلى واشرف مما
وضعت كالاسامي بانها فكما ان المراد من السمع والبصر السابقين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي
عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والالة فكذا العلم والقدرة والوجود وكان ارادة
معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظ من هذه الالفاظ
المشتركة المعاني مع التنبيه على ان صفاته سبحانه ذاته البعيدة عن المعاني الذي يفهمون من تلك الالفاظ من
في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها
المستعملة في حقه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود عليه
بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب الى مجرد التعطيل فانه لا يصح
ان يقال انه حقيقة او ذات او شيء من الاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات
والشيء فاذا لم يكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية و
الثبات والتقدم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جلاله ونعوت كماله ومن العجب
ان اشباه هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر في ايراد اشياء
من هوساتهم في هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردها وذكر صاحب
الاشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما هو من هوساتهم في شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن
العجب ان الوجود عندهم يفتقر الى الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود
مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا في نفسه حال كونه فما افاد الفاعل ليس
شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية
وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم
ما نقلته جماعة في عهد بني امية من كتب قوم اساميهم تشبه اسامي الفلاسفة فظنوا ان القوم الذي كل
اسم يوناني هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوا رغبة في

الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الاشياء الا
ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامي يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم ان فيها فلسفة وما كان
فيها شيء منها فقبلها المتقدمون منهم وتبعهم فيها المتأخرون وما قرحت الفلسفة الا لعدم انتشار اقاويل
عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها **فصل** في الوجود الرابط اطلاق الوجود الرابطي
في صناعتهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل
في مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطة في الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي تكون
في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع ام لا ثم في تحققه في الهليات البسيطة ام لا
والحق هو الاول وفي الاول والثاني [illegible] ولا اتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف
النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما ستطلع من ما يفصح على ان الرابطي لان الاتفاق بينهما
في مجرد اللفظ والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه الا تحقق
الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء آخر او له او عنده لا بان يكون لماهيته كما في الوجود العقيم مقابلة
فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات كما يعتقد في الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو
وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلة الفاعلة التامة عندنا وعندهم لكنا نقول ليس لماهية المعلول
غير كونه مرتبطا بالفاعل التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا للجاعل حتى يتغاير الوجودان ويختلف
الحيثيتان وهم لا يقولون به اذ المعلول عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعي وعندهم اما نفس
الماهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فاذن هذا الوجود الرابط
ليس طباعه ان يباين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل انه احد اعتباري الشيء عليها الاركان واما الوجود
الرابط الذي هو احد الرابطين في الهلية المركبة فيتغير مفهومه تباين وجود الشيء في نفسه وفي قولنا
البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار
محمول الهلية البسيطة وكذا انه هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو
بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بنحو الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا في الهلية المركبة ومفاده انه حقيقة
ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشيء الناعتي بعد ما ان يؤخذ على نحو الجهة
يلحظ على نحوين تارة بحيث ذلك الشيء فيكون من احواله وتارة لذلك المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض
فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في نفس الامر
بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابط بالمعنى الاول ويعم ما بالذات وهو الوجود

في نفسه

في نفسه ولنفسه وما لغيره كوجود الاعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه والآخر بازاء
الرابط بالمعنى الاخير وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه ولا يكون الا للنواعت والاوصاف والحاصل
ان الوجود الرابط بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية
ويستحيل ان ينسلخ عنه ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمولي
نعم ربما يصح ان يؤخذ شيئا غير رابطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء
في نفسه وانما الحقه الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهية موضوعه فله صلوح ان يؤخذ
بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متأتية
في العدم على وزان ما قيلت في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود
الرابط للاول والرابطي للاخير وبان يقال الوجود المحمولي للاول المعنيين والوجود في نفسه
للاخير وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط **فصل** في الوجوب والامكان والامتناع
والحق والباطل ان من المعاني التي ترتسم في النفس ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة
ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا
فعرف الممتنع بانه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرف ايضا الواجب بانه الذي
يلزم من فرض عدمه محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لا
لما توهم بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن
العام وما عرف بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاص فلا يلزم الدور
من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بالحيث [illegible] وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه
دوريا من حيث ان الاشياء كيف يؤخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود و
الشيئية العامين مفهوما اقدم من الضروري واللاضروري فاذا انتسب الضرورة الى الوجود يكون
وجوبا واذا انتسبت الى العدم يكون امتناعا واذا انتسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان
العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم
من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لاجل محال آخر يلزم بل قد لا يلزم محال آخر والممكن ما يلزم
الظهور والابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان الحق ان الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده
فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها
في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا ولهذا شئت ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلثة فلتأخذ الوجوب بينا

بنفسه كيف وهو ناكر الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم نعرف كلا منها بسلب الوجوب عن الطرفين وكالامتناع فانه باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشي الى المعاني الثلثة نظروا الى احوال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات كاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان المفهوم كليا الاول لا اتصاف باحدهما فحكموا اولا بان كل مفهوم يجب اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشي مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما جاوا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلي ولذلك ما التقسيم في اوائل الكلام فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التقدير ومن عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا في اثباتهم الوسايط العقلية والنفسية والطبايع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والاثار اليها اولا ثم بما يستوفي في مقام لا مؤثر في الوجود الا الواجب وانه ينسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرايط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته تحت ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوايل الكلمات واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبايع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكانهم عرفوا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فلك كشف عن تمامه معنى الممكن في بعض ملبوس الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم لا قربه الى التحقيق ما نوجه في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرد النظر اليه عما عداه فلا يخ اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع والملاحظة الى امر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شي ما او انضمام شي ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول عز نوره كانوار على الشان كالانراق والوحدة الحقيقية عند الحكماء وحقيقة الحقايق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعا لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممكنا سواء كان مهية اوانية الا ان موجودية المهيات بانضمام

الوجود اليها والانصباغ بها وموجودية الوجودات لصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والظلال على الهياكل والقوابل بل يتطورون بالاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات بحول الله ولا اتصاف ولا استكمال ولا القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعع ولا التماع التجلي والفيض والرشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر آخر غير ذاته من الحيثيات كالانضمامية او كالانتزاعية التعليلية والتقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية كاتحاد ذاتها الى ذاته المبهمة او ارتباطه تعلقه الذاتي به كون من الوجود واذ سنكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كالاشارة اليه ولكن مناط امكان نحو وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس اليها لذاتها من حيث هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وكيفيتها روابط وتعلقات الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف المهيات الكلية فانها ولذلم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكليتها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ولذلم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها مالم يتنور بنور الوجود لا يمكن كالاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها الازلية وبطونها كاصلا ازلا وابدا وليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن كالاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي واما ليست الا هي وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب انها هي ولو في وقت وجودها المنسوب اليها حتى ان عند العرفاء تعت عن النعوت الا بانها هي لا غير بخلاف الموجودات فان حقايقها تعلقية لا يمكن للعقل كالاشارة اليها مع قطع النظر عن القيوم الجاعل بانها هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة بلا مهية وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصوره الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل انه طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفة وقريحة ثانية فكما ان المهيات الغير البسيطة لا سبيل لاحد الا بعد تصورها بحدودها ولا كنهها الا بما فيها انها الا

بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات الفائضة من المبدأ
الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادئها الوجودية ومقوماتها الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا
في ما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان لكون الحد والبرهان متشاركان في الحدود ولكون الحد وسط في
البرهان بعينه هو الحد التام الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا لكون الجواب
عن ما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحدا يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة لما صححه ما قلناه ويجد
تحديد الممكن من حيث هو بحسب الماهية والوجود ليس الا من تعملات العقل وتصرفات العقل وقد تبين
ما ذكره من معنى الامكان والوجوب الذي مما حققه في نفس ذاته كالامكان والافتقار لا يصح لذي يقتضي وجود ذاته
لا تاما ولا ناقصا ولا ترجح وجوده وعدمه سواء كان على حد الوجوب اولا فاذن يكون كونه ذات الممكن
مقتضيا الرجحان الوجود او اولوية رجحانا متقدما على وجوده فاولوية باعثة لتحققه انما نشأ من الغفلة
عن كون الممكن في نفسه مع قطع النظر عن سببه باطلا محضا وليس له امتياز على الناس ولا اقتضا اصلا وايضا
لو اقتضت ذات الممكن اولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده تميز
ولا تخصص فحينئذ اقتضى الممكن اولوية وجوده وتخصيص مرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن
آخر اولوية وجوده وتخصصه تلك المرتبة مع عدم تميز بينهما كان كلاهما لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم
ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص واشار الى معنى الامكان الذاتي مالحي الحكمة
في قوله كل شيء هالك الا وجهه اي الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو
جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود ومن النعمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي عليه وآله
السلم اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وطربت طربا قدسيا
لا حسيا وقال اللهم لا عيش الا عيش الآخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود في الاعيان مطلقا فحقيقة
كل شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يعنى به حال
القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق
وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة
الامر اليه وقد خطأ من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول او العقد والصدق
لنسبتهما الى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه مما لا يعرف واحق الاقاويل ما كان صدقه
دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل الحقة الاولية التي الكاذب منها كل سفسطة
هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه البين بنفسه كما قال عند التحليل والكاذب

الكاذب

الكاذب لجميع المقدمات والنتايج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود
ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفا لسبيل مفاتح السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان الكاذب كم
حق او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء كان ذلك
الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار القول الحق او اعتقاد البطلان او الشك فيه فسقط انكارهم
الحق مطلقا ولو قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكم انكرتم وهل تعلمون من
الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء
فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما ولو قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع
الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا و
لعل هذا انما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم
الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد وليضربوا فان الالم واللاالم واحد ثانية
قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية وفي مرتبتها الاولى احتمال
ضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب قاطع كاعتبار مصححة الفرعية وهي جارية في
جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحمل او ممتنعها او
ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيميه في العلم الكلي يتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود
فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهم
بعض من الجهتين مغايرة لتلك بحسب المعنى والا كانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها فمدفوع
بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف الموضوع
مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفقه ان اللازم
الماهية كثبوت الزوجية للاربعة انما يثبت بالذات للاعتبار الماهية ولا يتوقف ذلك الثبوت
الرابطي على جاعل الماهية الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على
وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة اقتضا مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة
المقتضية مركبة عند العقل من الماهية وحيثية الوجود لها على ان يكون العقلية المعقودة
بذلك الحكم وصفية حتى لا يكون اللوازم واجبة للملزومات نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت
الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يحوجها
وظن ان الضرورة في قولنا كل اربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة

الوجود ولم يميز الفروق الذاتية عن الفروق بشرط الوصف ولا الفروق الذاتية كالازلية كما في قولنا
الله قادر وحكيم بالفروق عن الفروق الذاتية الصادقة حال الوجود كجميع الوجود ولا بالوجود كما
في هذه الفروق اليس بين الفروق بالشي زمانية او غيرها وبين الفروق ما دام الشي كذلك وبين
الفروق كالازلية الزمنية الذاتية فرق محصل فاتخذه سبيلا مستبينا لتحصيل الفروق الذاتية مع
الوصف لا بالوصف بين الفروق الزمنية مع وصف الوجود لا به تشترك عندنا بين في اثبات الماهية
المتقدمة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر بنحو واحد منهما هو ما لحب الذات والماهية
لا لحب الطبع والعلية المشهورة فصل في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا
وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت
ان مناط كون الشي واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم عليه بانه موجود
ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية من الانضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم على
كل شي قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار اخر مطلقا وهو الضروري الازلي الدائم وقد يكون
نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت والحيثية المذكورة
توخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده به كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان
انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق
الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء
فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل
الفروق كالازلية اذ معنى كون الشي واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي
معنى واية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية فلو فرض كون
تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها لا يخ اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضي
لوجودها او فرض ارتفاعه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ابقى كونها مطابقا لصدق الموجود
ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان كذلك فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده
وعدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هذا خلف وان كان الثاني فلم يكن ما فرضناه واجبا
بالذات واجبا بالذات هذا التقي من الثاني مستحيل وبطلان التالي بعينه يوجب بطلان المقدم فكون
واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل كلا واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن
ههنا يتبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود آخر لو فرضنا اذ العلاقة

العقلية

العقلية انما يتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض آخر او بين امور يكون معلولة لعلة واحدة
موجبة بلا وسط او بوسط فانا نعلم قطعا ان الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية و
ولا ارتباط بوسط او بغير وسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الآخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين
المفروضين تلازما ذاتيا وتكافيا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما فيلزم امكان شي من الواجبين
وهو خلاف في الوجوب الذاتي وهذا اخلف طريقة لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين
معا في ذات واحدة والملازمة تظهر بادنى تامل وكذا بطلان اللازم في الذات الواجبية عام في ذات
واجبية لا يعرض لها الوجوب بالغير بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كما
لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا يذهب طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير
وللغير امكان بالقياس اليه الا اذا وجدت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط كل واحد والوجود
وتبين من ذلك انه لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية و
لا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الآخر والمضافان اللذان
وجوب كل منهما مع الآخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقران الى ثالث جامع بينهما موقع للاضافة
كما فصل في كتاب البرهان حيث يتبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يوخذ فيه المضاف كما هو بل
انما يوخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما فصل في ان واجب الوجود انيته
ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان
له ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو كونه في الاعيان وفيه وجوه كما دال عليه لم يكن وجود
الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سيجي قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه
عرضيا للماهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما لمعروضه واما للغير فلو كان معلولا للغير
يلزم امكانه اذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هف فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث
المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك ان شاء الله تعالى الثاني
لو كان وجوده زايدا عليه يلزم تقدم الشي بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري دون ما سنعلمه
بما ذكره صاحب المباحث من انه يقتضي لوجود الشي مرتين ولا التقدم في الوجودات لان الوجود
المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل وجه اللزوم ان الوجود
ح يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر
علته هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة منه متقدمة على معلولها بالضرورة

فيكون الماهية متقدمة على وجود ما هو جود ما الثالث لو كان تأييدا يلزم امكان زوال وجود الواجب
وهو ضروري الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود اذا كان محتاجا الى الغير كان ممكنا وكان جايز الزوال
نظرا الى ذاته والامكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية مع وههنا بحث وهو ان
امكان الشي لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرا الى الذات فذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكانه
نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم
امكان زواله نظرا الى الذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير
ولا يجاب بيانه كلا احتمال كالامكان الخاص ولئن اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود
فهو ممنوع والسند ما مر وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو
العمدة من الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي فتقدم لا بالوجود بل
بنفسها كما يقتضي ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالماهية وكالماهية علة للوازمها
بذاتها لا بوجودها وكالماهية الممكنة قابل الوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم الطوسي
في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة الوجود او
موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشي موجودا
امتنع ان يلحظه مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد ان يلحظ العقل خاليا عن
الوجود اي غير المعتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع
المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى
لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو
بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات
كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز ان يكون معلول الماهية لان الوجود ليس في حال غير ان يكون موجودا
وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشي من حيث هو شي وماهية شي وماهية
فليس اذا كان الشي قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شي وكل
ماهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وفرق ههنا في التفاوت في كلمات
وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب الشي من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت
ماهية سببا للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع العدم لان ما يلزم الماهية من حيث هي هي
كيف فرضت ولا يتوقف الحال وجودها وفي ان يكون ماهية علة لوجود شي ولم توجد لها وجود

فيكون علة للوجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون
للعلة ماهية فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد
كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود
لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يقال للوجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود
كما يجوز ان لكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك الماهية في حال وجود المثلث
يكون موجودة وفي حال عدمها يكون معدومة وما لم يوضع المثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود
فليس يمكن ان يقال ماهية كذا وعرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يقال انها و
لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يقال انها من حيث هي ماهية يلزمها ماهية الوجود
ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود فان ماهية الوجود لا يخرج عن ان يكون موجودة
وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهية بل متى ما الماهية
يوجد بوجود المثلث ولان عدم المثلث عدمت مع الماهية وايضا فان عدم ماهية واجب الوجود
عدم الوجود فيكون في ليست الماهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج اذن
ان يكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم الوجود فيكون قبل اللازم
الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا خلف فاحفظ هذا
الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام **نقد واشارة** قد دريت ان نسبة الوجود الى
الماهية ليست كنسبة العرض الى الموضوع بان يكون للماهية كون ولوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود
نفس كون الماهية وحصولها وما به يحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء
وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية وكما لا يتصور بين
شيئين محصلين بل انما يتصور بين محصل ولا محصل كما بين الجنس والفصل كما حقق من فصل
لا بما هما مادة وصورة عقليتين فاضافة الماهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود
الى ماهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كالامر المبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمحصل و
للمحصل الذي يحصل ذلك المبهم به ولا يحصل له الا به بل ذلك المحصل نفس تحصله كالنسبة المضاف
بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتالف منهما وتقدم
الماهية على لازمها فهنا لك نحو آخر من التقدم يسمى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية
او بالطبع فان قيل فليكن تقدم الماهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل نقول هذا فاسد من جهة

فان قال قيل

منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم احدهما على الآخر في الواقع فان الموجود في
الحقيقة هو الوجود والمهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين
على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور عن الجاعل والتقرر في الاعيان لكونه نفس المتقرر في
الاعيان والمهية مفهومة منه متحدة معه فيكون فرعا له بعد الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاخر
اذ المهيات غير مجعولة ولا متاخرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه ويجيء في مباحث
الوجود كما ان الجاعل لم يكن هناك مهية فاذا اصدر الوجود تقررت المهية لكن في مرتبة الوجود لا في
مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع ومنها ان لوازم المهية
امور انتزاعية غير متاصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من لوازم المهية فالتقدم
الذاتي بين المهية ولازمها ولكنهما متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع استصحاب حكم
الوجود عليهما لا بد لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالمهية في مرتبة اقتضائها اللوازمها محفوظة
بالوجود ولكن لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونها في مرتبتها غير
متاخرة عنها توضيح وتنبيه الشيء اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا صح يكون امرا
يعرضه الكلية ولكن ابهام فنقول كلما هو غير الوجود ولذا احكم ان يكون سببا الصفة ويكون صفة
سببا الصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء من متقدم
بالوجود على الوجود وهذا ما بنيه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود
لا يكون سببا لوجوده فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته
بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته وهو وايضاح ولكن الشيء نقول ما ذكرت في
غير الوجود هو بعينه آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده وكونه والسبب متقدم
بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه محال لكنا نجيبك بانا لا نسلم انه محال فان تقدم
الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا
شبهة في عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كلما هو غير الوجود فهو معلول الانسان
مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولانه انسان واما موجودا بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل
الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان
كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فتعين ان لا يكون
الانسان موجودا الا من علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود

بل هو

بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا
لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا
لا لوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا
يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا
ولا محذور فيه فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما
ان الزمان متقدم ومتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما ان الاجسام يختلف بالمادة والمادة
كذلك بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فهنا ما يترتب بعض
العلى وفيه تامل الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته
لذا امتنع وجود ما بعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلام في جزئيات
اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي
لا مكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية
امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود
باعتبار مهيته هذا هو غاية ما في الباب لكن يمتنع لسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون
واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنا كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء من مهيتها
ممكنا صار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا محال فاذن ليس كان في الوجود واجبا فليس له
مهية وراء الوجود بحيث يفصل الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء
من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره وارى انه برهان متين وتحقيق حسن وكما يرد عليه
بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيا تخصيصا الا
كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود زائد بل هو نفس حقيقة
الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة كون وجوده كما هو رأي اهل الحق المصرح به
في كلام ابي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته
مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محة وكل ماله مهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون له جزئيات
غير ما وقع الا المانع خارج عن نفس مهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان في كل شيء
من لوازم المهيات والذوات اذ المنظور اليه في تقسيم الشيء الى الامور الثلثة حاله في نفسه مقيسا
الى الوجود فلو كان المفروض واجبا مع غير نفس الوجود يكون مع كليا له جزئيات بحسب العقل

فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق
الثلثة بأسرها باطلة اذ الاول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث
ينافي الوجوب فيما فرض واقعا وبطلان شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون
الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان في الوجود واجب لذاته فليس الا الوجود الصرف المتأكد
المنتحض بنفسه لا بجهة عموم ولا خصوص ومما استبعد ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم
امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يكون ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن
ان يتعدد عقلا كالواجب ولئن جاز في التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي في نوعيه لا يقف
وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى اللاحق فغاية ما لزم ان يكون الواجبات غير
متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلايل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب
امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين لانا نقول اما بطلان
ما ذكره اولا فلان كل مهية بالنظر لذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة
من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس المهية لا يأبى عند العقل ان يكون لها
افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل
في الواجبات عدديا كان او لا يقفيا مترتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه بعيد منظور فيه بل
الكلام في انه اذا كان للواجب مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ المهية
لما لم يكن من حيث هي لا بشرط كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا تأبى بالنظر
الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع
من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى انه لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن جميع
المعاني فاذا اوجب لذاته فرد من مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا الممتنع لو
امتنع والممكن لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم يكن واجبة لذاتها والا لوجبت
ولا ممتنعة والا لكانت هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته
ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف فثبت انه لو كان الواجب ذا مهية
غير كلية لزم كونه نوعا فيها المواد الثلث وهو محال **شك وازالة** ولعلك تقول انهم صرحوا بان
تشخص العقول من لوازم مهياتها بمعنى ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصاره
نوعه في شخصه فليكن الواجب ذا مهية تقتضي لذاتها انحصارها في واحد فكيف حكمت بان

المهية

المهية لا تقتضي شيئا من مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان المهية
المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في كل شيء نفس وجودها الخاص والوجود
مما لا تقتضيه المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان من اقتضاء
ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لمهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي
لا بأس بكونه من لوازم المهية بأي معنى كان لانه ليس امرا مخصوصا يتعين به الشيء **الوجه الخامس** وهو
قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق ويناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدا على
مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو محال وايضا كل ما صح
على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي وكلما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم من قولكم امكان
على البعض كالجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولة سلمنا
لذاتها فلو دخل الواجب الوجود تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون
واجب الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس
جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له مهية سوى الوجود **شكوك وازاحات**
فما ورد على كون الواجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية وجوه منها ما يقال من انه
لو كان وجود الواجب مجردا عن المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك
لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو محال كما سيجيء وان كان لغيره لزم احتياج
الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في
التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضي فالواجب في حصول
هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين
وبالتمامية والنقص او الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وههنا تفاوت عظيم جدا
فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني الزايدة على الوجود التي
يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات كما ان الظل من مراتب
تنزلات النور اذ المعتبر في الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور
عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين
وقصوراتها انما نشأت من خصوصيات مهياتها التي لا يزيد على حقيقتها المتفقة في اصل الوجود
والنورية ومنها ان الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات

لئن كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو يستلزم كون وجود كل ممكن علة لنفسه ولعلله
والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركيب المبدأ الاول بل عدمه ضرورة لان احد جزئيه وهو
التجرد عدمي ولئن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ الكل وجود الا انه تخلف عنه لفقدان
شرط المبدئية وهو التجرد والجواب كما مر لئن ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات
ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين او تأصلا وغناء وكما هو عندنا قد بيّنّا ومنها ان
حقيقة الله تعالى لا يا[...] حقيقة شيء من الاشياء لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى
منافية للامكان فاختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب تعالى او
وجود الممكن في كونه وجودا تام ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات
الممكنات موافقة في تمام الحقيقة لذاته تعالى ان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزءها بل
عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لا ينافي مشاركة الواجب لها في معنى
الوجود وايضا كما خالف حقيقته سبحانه ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك خالف وجودها ايضا في اللوازم لان وجوده
يقتضي التجرد والوجوب ووجودات الممكنات تقتضي الافتقار والقيام بالغير فاذن صح الاستدلال باختلاف
اللوازم على اختلاف الملزومات وحينئذ يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات الخاصة وهو
خلاف ما ذهبوا اليه فالحق في الجواب على طريقة المشائين ان يقال ان وجود الواجب تعالى ووجودات
الممكنات في حقيقة الوجود متباينات وانما شاركها في مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الذهنية وهذا
المفهوم ولئن كان معنى واحدا لكنه لازم خارجي فاتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة
ومنها ان الواجب لو كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة
ان وجود الجوهر غير وجود العرض ولئن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد
مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته ولئن كان غير الكون
في الاعيان فان كان بدون الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون ولئن كان مع الكون فاما
ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركيب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه
زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وتوجيه آخر انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون و
التحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود
قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص الا الكون وتحققه ولئن اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق
ذاتيا له وهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه ممتنع والجواب

اما عدم [...] وايضا ان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات
عليها غني بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو امر عقلي كالشيئية
ونظائرها عليه كما مر لكن موجودية الواجب عبارة عن ماهية الوجود ليست امرا وراء نفس ذاته كما صرح به
الشيخ في كتاب المباحثات من ان ماهية الحق موجودة للوجود الحق اي بامر خارج وليس كالانسانية
التي هي موجودة بان لها وجودا خارجا عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود عليه وهو نفس الوجود
وهو معنى بسيط ولئن كان المعبر يعبر عنه بلفظ المركب اي لئن كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما
يرفع ما بيانه وهو له من وجوده وجعل انه موجود في اصله ومهيته فيسئل سوال التضعيف هل هو ذو وجود
ام لا فيجاب بان له وجودا اي بالمعنى العام على انه لازم او توقف وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة
لشيء من غيره واختاره في التعليقات الشيخ الثاني حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز
معناه انه يجب وجوده ومصحح بانه يجب وجوده وهو هو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود
خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما حصله بعض من حاول تحقيق كلامهم بان الحصة من الكون
في الاعيان زايد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف
بكون وجود الواجب زايدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا
اولوية لاحدهما بالعارضية وكونه بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته
التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة انما النزاع في
الوجود الخاص اهو عين حقيقة الواجب ام زايد عليه فان وقع في كلامهم ان الوجود المشترك عين في
الواجب زايد في الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات
ليس كذلك واما ان الوجه لا تعرف فيان الوجود ليس كليا ولئن كان مطلقا مشتركا فتامل في هذا المقام فانك
لو عرفت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب عنه في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير
للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب لمعة اشراقية اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم
الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته
ليس الا وجوده العيني الخاص به وليس الوجود الخاص للشيء متعدد الحقائق الذهنية فانها امر مبهم لا يلزم
تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس الا حصول انحاء وجوده لكن الشيء للذات المجردة واما انه
غير معلومة لاحد علما اكتناهيا واحاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه شبهة اذ ليس للعقول

اي او يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازما له

اي الكون موجودا به

او الحيثية التسلط عليه بالاحاطة وكما كشناه فان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول
المعلول انما هو شان من شئون علته وله حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده واما انه
لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل كل منها له ملاحظة الذات المقدسة على الحصر والتقييد
بالامكنة والجهات والاحيان على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض وكل منها ينال من تجليه ذاته بقدر
وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من
قبل ضعف وجوده او مقارنته للاعدام والقوى والمواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته
وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل احد عنه كما اشار اليه في كتابه المجيد بقوله ونحن
اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كمال
لا قصور والدنو لا دنى من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه والى هذا يشير في الرواية
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو دليتم بارض السفلى لهبطتم على الله قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا
كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته
على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الا قدر ملاحظتنا له
لانها اغزر واوفر واشد استغراقا وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجلى الاشياء
واكملها لانه كل جمال وكمال وبهاء وفيض من جلاله وكماله علم الجلال لا دفع والنور لكما هو محتجب بكمال
نورانيته وشدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية والحكماء المتالهون العارفون به
شاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية منعنا عن مشاهدته
بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا عن اكتناهها الا ان شدة نوريتها حجابها فيختص نور
الحق تعالى وان شاهدوه لكن لا يحيطون به علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم
واعلم ان من كون شدة النورية العقلية او الحسية حجابا للعقل والحس عن الادراك يرجع الى قصور شيء
منها وفتوره عن نيل مطلوبه وكما كشناه به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية
بلا مصحوبية شيء من الاعدام والظلمات والنقايص والافات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما
بالحضور لا شارة للنفس الى لمتالهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا نفس حقيقته البسيط
لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرفة لا غير قلنا ان الممكن
للمعلولات شاهدة ذاته الا من وراء حجاب او حجب من المعلولية والنقايص لا تشاهد ذاته الا بواسطة
عين وجوده وشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا

بحسب

بحسب ما هو المشهود ومنها لا ينافي الفناء والذي ادعوه فانه انما يحصل بترك كل التفات الى الذات
وكل قبال بكلية الذات الى الحق فلا يرى الا العالم في حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق الا برفع ذلك
الحجاب عنه بحيث لم يبصر مانعا عن الشهود ولم يبق له حكم ولذا امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده
لكن يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني وبينك اني ينازعني فارفع بلطفك انيي من البين
اعلم ايها الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شيء
مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة
عن ادراك شيء مع الشعور بذلك الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان
ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل
شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحصلين
المشائين كما سيقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الادراك حسيا او خياليا او
عقليا وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من الصوفية والمتالهين
من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم
بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهي
وسنقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله فاذن
ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو
وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لان صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات
وغاية جميع التعلقات لا يحتاج الى شرح حيثيات كيفية جميع حيثياته وحيثياته ترجع الى نفس ذاته
كما سنبين في مقامه اللائق به فكل من ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك البارئ
وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله كما نقل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب
عليه السلام انه قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وبعده ومعه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا
الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته
لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما
يختص بخلص الاولياء والعرفاء او بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره
فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ والصواب واليه
يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف الاول فانه لا يتطرق

الى الخطاء والجهالة اصلا كما في الفارس دائش حقيقة والشرف فرات دائش دانش بت كان نفكر بت
فاذن قد انكشف لمن مدركات الحس كمدركات ساير القوى عند اكثر مظاهر الهوية كما انها الترين المحبوب
لا على وجه يقول الات عرقم
بعد وله المقصود الكامل للانسان فيعينه شأنه ومنظر اليه وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم الحبة
طيبه بحبيطا مربته يلمس لا على وجه يقول المجسمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيسبك المحبوب الحقيقي بجميع
القوى والجوارح مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه
مما اطبق عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم
بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة
بقوله تعالى ولن من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصوران بدون
المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات
عاقلا يعقل ربه ويعرف معبوده ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على
قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال و
قوله تعالى للسموات وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبني على ما ذكرناه ومتور لما
قلناه **وهم وازاحة** او لعلك تقول لو ان الوجود طبيعة نوعية لما يتم من كونه مفهوما واحدا
مشتركا بين الكل والطبيعة لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن
المقتضي فالوجود لو اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن ولو لم يقتض
شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطئة
ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقائق فيجوز
ان يكون الوجودات الخاصة المتخالفة الحقيقة فيجب العروض في الواجب المجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك
الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولة عليها بالتواطي كالملكية للمميات
والتشخص للمتحصات او بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضي ابصار
الاعشى بخلاف ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه
طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افرادا متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف و
قد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك واشد في الواجب اقدم واولى واتم منه في الممكن
بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست
حقايق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلية

ذاتية كانت او عرضية بين افرادها فان الكلية والجزئية من عوارض المهيات كالكاتبية والوجود
كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى تعين آخر كما لا يحتاج
في موجوديته الى وجود آخر لان وجوده ذاته وستعرف في مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب
حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما يلحقها بنفس
ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتأخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية
والتمام والنقص لا بامر زايد عليها عارض لها وتصورهم احتياج الذهن ناقب وطبع لطيف
والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا
او كون الوجودات متساوية في اللوازم كانه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في
الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع
اصراره على شبهة التي زعم انها في المتانة بحيث لا يغيرها شك وهي ما مر من ان الوجود لو اقتضى
العروض او التجرد لتساوي الواجب والممكن ولو لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير
وجلة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان
الوجود اذا كان زايدا فهو المطلوب والا فاختلافه في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ
محال وعلى تقدير التشكيك تمامه فلا يستلزم العروض في الكل فيقال الكلام فاسد اما الاول
فلان المتواطئ ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض وبطلو
زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود كالانتزاعي وجودا
قيوما قائما لكونه حقيقة مخالفة لساير المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي المهيات
خصوصا على قاعدة من كون اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه و
جماله واشعة نوره وكماله وظلال قيومه وجلاله واما الثاني فلانه في وجوب كون التشكيك خارجا
عن حقايق افراده ومراتب حقيقته كلاما سيأتيك ان شاء الله العزيز **فصل**
في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته المقصود من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة
امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة
فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي
يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة
منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم

الحركة ولا اوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا محققا وللاصل المذكور
جهتان احديهما ما تجسمنا باقامتها وهو لزم الواجب ح لو كان له بالقياس الى الصفة الكمالية جهة امكانية
تجب في ايته بذاته للزم التركيب في ذاته وهو مما ستطلع على استحالته في الفصل الثاني من هذا الفصل
فيلزم التركيب جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيهما انه
ذاته لو لم يكن كافية فيما له من الصفات الكمالية بل كان شيء من صفاته حاصلا له ح من غيره فيكون حضور ذلك الغير
ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه ح وغيبته وعدمه علة لعدمها وذلك لان علة الشيء لابد ان يستلزم
كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدم لعدمه وشيئيته الشيئية واذا كان كذلك لم يكن ذاته
ح اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط كافيا في الوجود لذاتها اما المركب مع وجود تلك الصفة او كل مع عدمها
فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من
حيث هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت العينية وصفته لم يكن الوجوب له ح ما بينا انها وان
كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت الغيرية معين لم يكن ذاتيا له تعالى ح
عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته مطلقا بحث وتحصيل
وهنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل لزم كون وجود الصفة او عدمها بالغير لا لتركيب
الواجب في ذاته او لعينيته متعلقا بذلك الغير وذلك لانه لو اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة
الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة عدم ذلك الامر ولو اريد به اعتبارها مع عدم الغير
في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فلنا اعتبار الذات مع عدم التجلي
على الوجه المذكور وانه جاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه فلا و
لم يتم الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الوجه المذكور من حيث هي بلا شرط اي مع
قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما المركب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو مح لاستحالة وجود
المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا مح لعين ما ذكرناه ولان [illegible] وجوب
الذات للتجلي في نفس الامر عن جهتي كامر من المستحيلين على التقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات
ايضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلابد من اعتباره وهو تلك الشرطية فيثبت الملازمة وبطلان التالي
فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبار العدم وجودها وعدمها
عدمها حتى يلزم تحصل معلولها وجودا او عدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة يخل العقل لاتيان حصول
المعلول بحسب الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي ليس اعتبار الوجود ما يلحقها او عدمه وقع ذلك

لله

لا يخلو المبدأ عن احدهما في الواقع فكذلك في الوجه المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود
صفته وما يكون سببا له وعدمها وما يحصل في ذلك العدم بل لا بد في حصول احد الطرفين والسبب المعدوم له
لانا نقول مرتبة الماهيات التي تعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست على الكون الواقعي اشرف
ولا العدم للكمال لها امر عن ذاتها وذاتيها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما
ولذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير ولو كان مقتضيا لها غير منفك عنها في الواقع
بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون له مرتبة بحيث لا يكون
لها تعلق بشيء لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان ومطلق طرد الاعدام
ورادع الفقدان ودافع البطلان عن كل شيء القابلة للوجود في مرتبة وجوده في ذاته اما العدم في مرتبة
وجود معلول آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى اذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى او مرتبة
عدم لقصور ذاته في الوجود فلا يا [illegible] الواجب [illegible] لانه لا يمكن [illegible] اعلى مراحل
لا يليق به فيكون عدم سابقا على وجوده تلك المراحل وتضاعف الامكانات واعداد مراتب العقول
لاجل تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت انه
كل صفة مفروضة له يكون لها مع اعتبار ذاته ح بذاته التام اما الوجود او العدم وايا ما كان
لزم اعتبار علته معه اذ لا كل حصول في السبب وجودا وعدما مستفاد من حصول سببه وجودا
وعدما مستفاد كذلك اعتباره وتعقله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله لكن هذا غاية ما يمكن
لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة للذات
المبدأ ح لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له ح في مرتبة
ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان عنيت تجددها وتبدلها عليه مع ان ذات الواجب غير كاف في حصولها
لتوقفها على امور مغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا ما الزم الشيخ الرئيس
في التعليقات الشفاء حيث قال ولا يبالى بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها
من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته ولا يبعد من استشراق قلبه
بانوار الحكمة المتعالية ولكن قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا
بان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه
ولكن امتنع عليه الامكان بالذات وكل الامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما
انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهو ايضا واجب الحصول له تعالى

تحقيق

تحقيق

لان وجودها تمام روابط حقيقة وجوده نعم لو تصور جهتا واجبة الوجود لذاته او ممكنات او ممتنع
لا واجب الوجود لذاته لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان صحيح وجود كل الاشياء
ما ينبث عنه تعالى فيجوز لها وجوب بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس الى
ذلك الغير ووجوبها ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير هو تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء
الذاتي ويرجع الى ان الغير ليس الا الذي يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او
من قبيل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشح الوجود ظل التجوهر استناد الحقيقة
تعلق الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر
نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق
والتماثق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب
الباسط على ما عرفت ثم بعد ما تحققت ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبته الخلاقية
القيومية اليها واضواءه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك الماهيات
الممكنة وليست اضافية كساير الاضافات التي يكون بين الاشياء ويكون متاخرة عن المنسوب و
المنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته بعين ذاته بذاته كافية
لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فجاعل تعالى بعلمه الاجمالي الكمالي يعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه تعالى
وبقدرته التامة الكاملة يتم جميع المقدورات فكذا ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية
لحوقها ونسبتها واضافتها اليه تعالى فليس في عالم الهيئة وصقع ربوبيته شيء من الحالة العدمية
كالعدم والامكان والظلمة والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتقدم والقوة والعجز ونحو ذلك
وشيء لم يتطرق العلوم وفوق حده وذكا ذوي المعارف انه مما ادركه من فهم هذا المعنى واعجب من ذلك
انه ما قد تعاظم به في عين الصاحب ذكره في التعليقات لكل الاشياء كلها واجبات الوجود للاول تعالى
وليس امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول لقرحات واضحة بان الممكنات كلها
حاضرة عند المبدا الاول على الضرورة البتة واما ما يرى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتعدمها فانما هو
بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الوجودات لا يستلزم الزوال او الغيبة
عن بعض آخر فكيف عن حقيقة الموجود المحيط بجميع الاشياء والحافظ لكل المراتب والانحاء وسيأتي تحقيق
هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله المفضال المنعام فصل في ان الواجب الوجود واحد لا يجب
لان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر فجاز كونه متشخصا بنفس ذاته لا يجب استحالة

واجب وجود

وثبات

واجب وجود آخر دون الرجوع الى البرهان كما زعم بعض الناس حيث قال الاحتياج الى ان التعين نفس
حقيقته يكفي في اثبات توحيد فان التعين اذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصرا في شخصه بالضرورة
وانما قلنا لا يكفي مجرد ذلك لاحتمال التوهم ان يكون هناك حقايق متمايزة واجبة الوجود تعيين كل منها
نفس حقيقته فلا يندفع ذلك الا باستيناف برهان على التفرد واجب الوجود في معنى واجب الوجود
فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين بحيث ذاتيهما
بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما
خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء
حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون
خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان زايدا على
حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو ممتنع لان
العلة بتعينها سابقة على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون
محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده ولا احتياج في
الوجود ينافي كون الشيء واجبا بالذات فثبت بما ذكرت لا انه معنى تحصيل وجوب الوجود نفس حقيقة
واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة
فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا انه يظهر من نفس ذات كل منهما اثر
صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ولكن نقول
لا معنى لكلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق الموجودية
ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى اي حيثية كانت حقيقية او اضافية او
سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري
للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل شيئا ذلك الشيء مع الموصوف يكون متصلا كالمادة فكذلك
قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء مع الموصوف بواجب الوجود
ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني مع
حيثية اخرى من صفة قائمة به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس هويته واجب
الوجود بل يكون بتلك الحقيقة متصفا بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة متاخرة
عن درجة ذاتها من حيثية من حيث كونه وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لما في اتصافه به و

لحوقهما يحتاج الى سبب اذ كل عرضي معلل فلا يخلو اما في اتصافهما به من عروض لهما لامر ولا جاعل لجعلهما الكل او بجعلهما
بحيث ينتزع منهما هذا المعنى من ذاتيهما اذ جاعلية الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد
القوي فاذن تلك الحقيقة يكون في حد ذاتيهما ممكنة محتاجة الى جاعل صيرتها واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته هكذا
واجب الوجود لذاته هو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لهما واجب الوجود عروضا
لزوميا او مفارقا لهما هذا رجم شيطان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث
الالهية كثيرة لكن يتم جميعها بما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر
عنه بالوجود المتأكد ولنذكر ما يوضح الوجوب والوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه
بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير ومن المقدمة مما يستفاد اليها البرهان ويفرح بها ويكتب
اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما اشتهر بطبائع الاكثرين وتبلدت اذهانهم
مما ينسب الى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة و
العقدة العسيرة الحل واني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدم زمانا وهو انه لم لا يجوز
ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته
ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى
العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب
الوجود لا يخلو اما ان يكون منتزعا عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت
او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيلان اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع
الوجود والوجوب والفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حيز نفسه واما الاول فلان
مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وكيفيته المعبر عنه به
مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة كانت لا يمكن ان يكون حقائق متخالفة الذوات متباينة المعاني
غير مشتركة في ذاتي اصلا ولمن كان ممن سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها علم استقلالها بالحكم
بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها
به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة
اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضهما المختلفة المتخصصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم
على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية
من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارجي نسبي كالحكم على المقولات الممكنات

بالوجود

بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا او موجوديتها
باعتبار انتسابها الى الموجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على المسمى الواجب تعالى
بالامكان لاشتراكهما في سلب ضرورة الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى ذلك من الوجوه التي ذكرناها
من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او وصفية فانا نحكم على الامور
متباينة الذوات بحكم الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر اخر او اعتبار
جهة اخرى غير نفسها فلا بد هناك من جهة الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب
بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس او المادة والاخر يجري مجرى الفصل او الصورة والتركيب
باي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري
الانتزاعي المعلوم بديهة ادانا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق
والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كل ما وجد في هذا الوجود فرضا
لا يمكن ان يكون بينه وبين ما اضيف اليه هذا الوجود فرضا مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون
هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي
لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على
وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد برهان عرشي ولنا بتأييد الله وملكوته برهان اخر عرشي على توحيد الواجب تعالى
يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ليستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كانت في ذاتها مصداقا
للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا
الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا
والا لزم التركيب في ذاته من جانبي الحيثيتين ابتداء او بالاخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما يجيء
ثم نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات
المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقا لحمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا
لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصيل او عادما لكمال من كمالات الوجود بما هو موجود فلم يكن
ذاته من تلك الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية
والتحصيل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة
وجودية وجهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معاد ما مر في الفصل السابق من ان واجب الوجود بالذات

واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون
حاصلا للذات الواجبية ولو كان في غيره يكون مترشحا عنه فايضا منه لذاته فنقول لو تعدد الواجب
بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر لان الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية احدهما
للآخر او معلوليتهما لثالث كما تبين آنفا اي واحد من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خلاف فرض
الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا
عنه ومترشحا منه لذاته فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة
الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته
بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب
بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود
جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود
فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا
البرهان ولم ينفع للمتوسطين فضلا عن القاصرين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات
المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاض نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين
الشريفة القوية

فصل

في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزومها التي
من التشكيكات العويصة في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود ومواد الحيثيات التي عنها شيء من
الاحكام فكل واحد قلت الوجوب الواجب لو كان لازما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل
معلول ممكن لذاته فكل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوبات لا الى نهاية والجواب
على ما ذكره الحكيم الطوسي قدس سره انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الكل من الوجوب و
الامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل لاستناده بعض المتصورات الى الوجود الخارجي و
هي في انفسها معقولات للعقل بشرط الاستناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة
للامور التي تستند اليها او معلولة لها كالاثنينية لزيد ولو كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة
لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي
لزمه في عقله معقول هو الوجوب ومنشأ الانتزاع الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا
وايضا هو تأكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق وبمعنى ما
يوجد في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان ولو اجتمعا جميع

المفهومات

المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على الموجودات العينية اليس الممتنع والممكن العام نقيضين و
احدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا
يوجد الا في الذهن ومنشأ الانتزاع ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر
عندهم بل انما المستلزم له اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا في الخارج ان يثبت من المشهورات
المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بعينه فاذن يكون مثل هذا الامر وجوديا عينيا
فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يأبى من عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات
العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطي ولاحدها
وهو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الذي هو وجود الاعراض والصور الحالة ولقولنا وجوده مثلا
هو بعينه وجوده له معناه غير معنى قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود له ولفرع في الاول لا بد ولم
يكون من الامور الموجودة في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير
الف اللازم والترم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود
الرابطي بالقياس الى الغير ومن هنا اندفعت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين
من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان و
في اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا العدم فدفع شر
عن المنفصلة الحقيقية فلك ان تدفع بما حصلت انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان
ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان وايضا نحن نفيا لاحتياج في الامتناع وليس الامتناع الممتنع صفة
في الاعيان فالحل ما ذكرناه **تفصيل وتحقيق** ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه
المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق
حيث قالوا بان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فبعد ذلك ما حققناه في التحقيق
وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا منافاة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة
عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابطي في الهلية المركبة
الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات
المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الاشراق برد الله مضجعه وبما حققت انكشف لك حقية ما وقع
التمسك به في بعض المطولات الكلامية من لزوم عدم الفرق بين نفي الامكان وامكان المنفي وبين نفي
لا امكانه وامكانه لا يوجب كونه الامكان ثبوتيا ولزم كل عدم فانه يعرف ويتحقق بالوجود فمالكه

٢١

لا عدم يكون له ثبوت وما له ثبوت فهو ثابت فانه لا فرق بين اثبات الشيء كالامكان من الموجودات العينية
فالكذب فيه ظاهر ولئن عنى انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الماهية العقلية والعينية فذلك
هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى
لا امكانه عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبائع الذهنية التي يراد صدقها على الاشياء ولا يحمل عليها
الوجود في الاعيان وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد
معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فالمايلزم منه ان العدم لكونه سلب الوجود داخل في مطلق السلوب
للاشياء فان هذا السلب سلب لطبيعة العدم فضلا عن طبيعة افراده نعم لا يكون المسلوب سلبا السلب فيكون
ثبوتا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة كالطبيعة كما في الشفاء لان الثبوت والعدم بالاضافة
المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه او بالاضافة فقط يقع في ما هو من بيان السلب انه موجودية
السلب كما ذهب بعض اتباع المشائين من مفهوم كلام ارسطاطاليس في المسلوب مستحيل الذي يوجد في سلبه
ومن قال ان البصر جزء من العمى ولا من الاعدام لتوقف عليها كما يتمها اليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل يريد
ان العمى لا يمكن ان يحدد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمى
وستعلم في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان الحمل الامكان وقسيميه واشباهها
من المعاني العقلية انما يقطع لزوم السلاسل المتسلسلة لا الى نهاية في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في
اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل اللزوم
واللا لزم جواز الانقلاب فيكون الامكان الشيء واجبا في العقل فاتصافه بذلك الوجوب على سبيل
الوجوب وهكذا الى غير النهاية على الحكم الاتصاف بالامكان الى اي حال من عناصر العقود يوجب
اللانهاية ايضا والجواب ان السلسلة التي منشاها عمل العقل لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان يساق
اليه كالمجبر بنفسه وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا منظورا
فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا
الانسان مثلا بصورة في عقلنا ويكون معقولا كالانسان فحينئذ لم ينظر في الصورة التي بها
نعقل ولا الحكم عليها حتى حكمنا على الانسان انه جوهر يكون تلك جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة
الحاصلة وجعلناها معقولا منظورا اليها وجدناها عرضا قائما بغيره وما وجد في كلام اهل التحقيق
ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور معنوا بذلك انها في
كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى يكون هي آلة لادراكها الا انا اذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا

عليه

عليه بكونه جوهرا حيوانيا جسميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية
لان هذا ينافي الفساد فكذلك الامكان ومقابلاه كالآلة للقوة العاقلة بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها
وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة الى كون شيء من الثلاثة موجودا او معدوما ممكنا او واجبا او ممتنعا
ثم لو التفت العقل الى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا لشيء ولا وجوبا ولا امتناعا
له بل كان عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا
ممكنا وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما
عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه
كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التمام لا كانقلاب الصورة
الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من
الاشياء المحصلة التامة بل نسب الى الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا
او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار آخر غير اعتبار كونه
قوة حتى يحصل الامر الى الماهية فيسوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون احدهما
بالقوة وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمول
ما يتباينان بالذات يراد به ما افدناك لحقيقة لا لان لهما ذاتان متباينتان فان الرابطة لا ذات لهما اصلا
كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا يقبل الالوان ويظهر به الحقائق والتباين بين الشيئين
قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسبه انه حقيقة محصلة متغايران بل
كالاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الاول ان يصير محصلا والشيء واللاشيء الذي
في قوته ان يصير شيئا **قاعدة** واذا تحققت الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار
العقل فاجعله اسلوبا مطردا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود واللزوم ونظائرها مما يباينها
سواء كانت بازائها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان
بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهوماهما من المعاني المتكررة في العقل فان
لحقيقة الوجود موجودية ولموجوديتها موجودية اخرى وهكذا الى ان يعتبره العقل لكن مصداقية
الصفات الاضافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة
وكذا الكلام في الوحدة فان هي واحد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات اللزوم لا ينتزع
الى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن الملزوم لا اول له الا انقطعت الملازمة كلا و

فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تقتضي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات للايجابات الصادقة قلنا الم تتذكر ما بيناه لك وسقنا اليه فطانتك كيلا تميل بوتيك عن ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا معنى ما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس لزوم شيئا حتى يحكم عليه بلزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات ووصف بما من الاوصاف باستيناف النظر فلزوم اولا لزوم فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا جرم ينقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا اوثق مما تجشمه صاحب حواشي التجريد فكيف يعقل ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من ان يكون فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم اولا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه ولو كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكان بعض القضايا الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود وكان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة نقول ايضا لزوم شي لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحيثية صحة الانتزاع منه لازم لوجوده بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فانه من حيث انه لزوم لا يمكن صحة انتزاعه عن شي الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم ويكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه وهذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود بالفعل كالقضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود

وجه الاولوية ان الاتصاف بالوجود ... زائد ... بالنسبة الى اعتبار المعتبر لا يحتمل نقيض ... بل على ... وقد ذكره صاحب حواشي التجريد ... [illegible] ... الصواب ... نقل ... بالاغوال ... مصاحح

بالدوام

وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانه مع كونه قد عين نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شي بالقوة عن غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب ويحكم عليه باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار معنى ما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه ولو كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا موجودا بوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابي بل ولا سلبي ايضا ووجود الموصوف لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا ليبطل الفرق بين الذات والعرض فان وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية بعرضها بحسب وجود ثان لها ويكون متأخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق على ما مر ان اللزوم لم يتحقق رابطيا في كونه احد الشيئين لازما والآخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان منسوبا الى الخارج اذا كان اتصاف الملزوم باللازم في الخارج لكن ليس هو كوجود الملزوم في نفسه لا كوجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حيث يتحقق مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظته حقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن ولو كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها ولو كانت حقيقتها سلوب الاشياء واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لانه حيثيتها كذلك وقسم ان الوجود مما وقع ظل العموم كالنبات على جميع الحيثيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فهو ولو المعنى الرابطي بحسب الحمل الاولي كالوجود للكتب الحمل الشايع الصناعي تدبر فيه ثم ان في كلامه بعضا من مواضع الانظار اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة والاثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين فارتين او وهمي فاريني لا يمكن الحكم الايجابي عليها بالاحكام الصادقة بحسب الخارج فاذا حدثت الاثنينية الخارجية صار كل واحد منهما له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شي منها موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لها بعد وجودها المستعدة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رايه امر عقلي انتزاعي ليس له حصول الا بما ينتزع منه فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون للاشياء المتعددة من

حيث لعقدها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام ولذا اقتضت خصوصيات
الوجود للموضوع ما لم الكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال الخارجي وجوده الانتزاعي بالفعل اذا كان من خصوصيات
الاحكام ما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوع وغاية ما فرعه عليهم الاكتفاء في الحكم على شيء بحال
واقع بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وتعينه لم يخرج من القوة الى الفعل بكونه طرف لتحقق
ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان طبيعة القضية الممكنة ولئن لم تقتض صدقها
الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفاق ساير
القضايا ولا تكن لقوم القضايا التي كلامنا فيها استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف
يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا و
لا ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس
معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون موجودا في الاعيان كيف والكتابة
بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لا تنفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة من
جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع اي كيفية الرابطة اذ لا كلام في ان القضية من
حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما و
هذا لا يستلزم عدم اقتضائها من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهة
وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم فالكلام في نفس
الاحكام لا في جهاتها على الا ان الحجة فيكفيك فيه هذا القدر **فصل** في استقراء المعاني التي يستعمل
فيها لفظ الامكان ان لفظ الامكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما هو في قوة سلب امتناع
ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد وكامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في
نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف القابل للاحد منهم وهو بهذا
المعنى للامكان بحسب استعمال سلب ضرورة الطرف المقابل وانما يوصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز
من باب وصف الشيء بحال متعلقه العام الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع فالممكن
واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله الا على ان هناك
طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما في نفس الامر اما الوجوب او الامكان وانما ذلك في تصرف
العقل واعتباره معنى جامعا لهما هو في نفس الامر ويحسب الواقع ليس الا احد الامرين لا طبيعة
مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو مادة بل جهة من التصرف

من الوضع

من الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول وتارة في طرف السلب
اذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما وقد وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلف
عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين اذ بحسب دخوله على الايجاب يقابل ضرورة
السلب وبحسب دخوله على السلب يقابل ضرورة الايجاب ولما لزم وقوعه كالامكان على ما ليس بواجب ولا
ممتنع في حالتيه جميعا وضع منقولا خاصيا لسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو
الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من العرفي الاول فكان الاول امكانا عاما او
عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين فصارت الاشياء بحسبه على ثلثة اقسام واجب وممتنع
وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل
جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية باسم الامكان من المعنيين السابقين لان
هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب كالكتابة للانسان لتساوي
نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها له والضرورة بشرط المحمول ولذا كانت مقابلة هذا الامكان
الا اعتبار في باب ركنه المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث
الماهية واخصية هذا المعنى من اللذين قبله ليست الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان
على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من ايجاب او سلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون
ما نسب الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما ففي الضرورة فقد اخرج من حاق الوسط الى احد
الطرفين لذلك اعتبر فرقة من المنطقيين لانه اليق على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال
من الممكنات التي لم يعلم حالها ومن اشترط منهم في هذا الذي يكون معدوما في هذا الحال فقد غفل عن انه حال
لم يجعله موجودا فقد اخرجه الى ضرورة الوجود ات مثله بها اذ فرض العدم الحالي انه يخرجه الى ضرورة
العدم فان استضر بذلك فيستقر هذا فترجيح احدهما على الآخر ليس من مرجح وهذا قول يناسبه النظر
المنطقي والانظار البحثية واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احدى
الضرورتين الوجوب باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة كما في الحال
فاذن معنى الامكان واحد متساو نسبته الى ما بحسب الحال او الاستقبال الى الحكم نعم الصدق والكذب
لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه ولا وقوعه
ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واما الاستقبالي فقد يظهر ويتعين
احد طرفيه اهو كائن في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما في كل الآزال والآباد جميعا

بخلاف العلوم المبادي واوايل الوجود فان علومهم علمية احاطية ايجابية بتية لا انها انفعالية
امكانية ظنية اذ انما الامكان والظن بحسب حال الماهيات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم و
لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشي من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنونه كذلك في الواقع والتحقيق
يأباه لان الممكن ممكن بذاته ويجب بوجود علته ويمتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن الا الامكان فلا
لم يعلم منه انه واقع او غير واقع ولو علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا ولو علم عدم سببه كان
عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب
شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى
يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب في العلل ينتهي الى واجب الوجود وكل حادث ممكن فهو واجب
بسببه ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب من غير سبب فلما
كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما بلا وصمة شك والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع
على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز لما اطلع عليه ربما عارضه مانع فلا يكون ماذكره كل السبب
بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه ولو اطلع على الكل حصل له العلم
كما يعلم في الشتاء ان الهواء سيحر بعد ستة اشهر لان سبب الحر كون الشمس قريبا من سمت الراس وذلك في وسط
البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ويعلم الحكيم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنته التي لا يتبدل لحركة
الشمس لا يتغير مسيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وسيزيدك ايضاحا لهذا مرة قبل
في كيفية علمه بالمتغيرات ان شاء الله تعالى ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ
المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة يقبل التفاوت
شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاكثر او الاقل مما لا بد منه وليس هو من المعاني
العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها في خارج العقل كالسوابق من معاني الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض
الاسباب والشرايط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التمام ورفع الابهام عند التعيين
كما مر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشيء الحادث نسبة النقص الى التمام كما سيتضح في
موضعه ان شاء الله تعالى وبهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا او جزءه **فصل** قبل ارجاع
الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب آخر لتكن كلام في هذه الطبايع العقلية
يحتمل في بادي الراي لان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا
يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد واحد فبقي المتحقق منها ثمانية

اعتبارات

اعتبارات والثلثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبايع والمفهومات
بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في الماهيات الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا يكون متصفة
بامكانها التي هي حالها في نفس الامر لا بحسب مرتبة ماهياتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان
جميع السلوب صادقة في حق كل واحد من تلك الحيثية الا سلب نفسها لحقيقتها الحصورية لا بنقيضها
او المركبة لانا لا نجاب بعينها اياها ايضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب كل من الوجود
والعدم وكذا سلب سلبها ايضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وفيها
فرقان عظيم ومحل الامكان على الماهية كنظايرها من قبل الثانية دون الاولى لكن ولو كان المقسم للاقسام
الثلثة حال الشيء بالقياس الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع
او بحسب اية مرتبة منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان الماهية بحسب نفس مرتبتها بما لم يكن لها شيء
من الثلثة عند العقل ولو سلم ثبوت شيء من الثلثة لها بحسب نفس ذاتها فنكون نقيضها ايضا مع ذلك
الشيء ثابتة لنفسها فيكون لنقيضها نقيضها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي
المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة
ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما نشأ من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله في نحو وجود مفهوم
المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي لان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته
بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيل الاقسام الى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده تعالى عين
ذاته من دون صفة عارضة لذاته او اعتبارات متأخرة عن نفس ذاته تعالى وفرق بين كون الذات مصداقا
عليها الصدق مفهوم وكونها مصداقا الصدق فلا منافاة بين هذا الكلام وبين ما سنذكره من ان الماهية الامكانية
لا ينفك عنها الامكان في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل العرض
اقسام منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته
لها وهو القيوم تعالى والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها انسب ضرورية للمحمول الى الموضوع لا
يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له لكون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة هنا مطلقة ذاتية
مع وصف الوجود للموضوع لا به ومنها انسب ضرورية يكون لها علة من نفس ذوات الموضوعات
لكون المثلث ذا الزوايا القوايم وضرورته ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع
وصف الوجود لا بالوصف وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما يمتنع الوجود
بالنظر الى ذاته من حيث هي لا لعلية واقتضاء منها كشريك الباري جل مجده والمعدوم المطلق والشيء المحض

ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بل لا لعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه كما ان
ومنها ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة
فردا فان اقتضاءها للزوجية عينا اقتضاءها لمنع الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب
امورا ممكنة لصدقه على كل منها بحسب الامكان الخاص والامكان عام ان موجبة سالبة الموجبة فيه يستلزم
السالبة فيكون العقد مركبا من قضيتين موجبة وسالبة وامور مركبة فرضا من الواجبين او الممتنعين
او ضدين فان ضرورة الوجود او العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلل خصوصيات
كل جزء ولا شك ان اللذان هما بالغير الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان
البتة ولا احدهما الشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد تبين لك ان الواجب بالذات لا يكون واجبا
بغيره واما الثلثة التي هي بالقياس الى الغير فمن لا تصادم التي هي بالذات في التحقق ولذا خالفتها في المفهوم
فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية او معلولية لشيء اخر ولا
العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الاخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى
الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء وبرجعه الى ان الغير يأبى بذاته الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود
سواء كان باقتضاء ذاته او بحاجة ذاتية ووجود المعلول وقتويته في الحادث الاتية
يا موسر ابا يدك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض كل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة
الى عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى
وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادم وجوده والامكان مقيسا الى الغير لا يعرض
للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا اخر
وبالقياس الى ما فرض من مجعولات واجب اخر ويعرض ايضا لموجودات ممكنة بعضها مقيسا الى البعض او
لمعدومات ممكنة كذلك او لموجود ممكن مقيسا الى معدوم ممكن او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين
المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لامور ممتنعة بالذات بالقياس الى عدمات
اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية بينها **تنبيه** وجوب العلة بالقياس
الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب جوهرها الذي يكونه هو ما وجب لها الوجود اما بنفسه كما
في العلة الاولى او بغيره ووجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها بتماميتها متأبية الا ان يكون
معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع قطع النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل له من العلة فان هذا
حال المعلول في نفسه ولكن من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين

ملحق

لعلة واحدة بالقياس الى الاخر عبارة عن كونه الاخر بحيث لا يمكن معها غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء
الغير ضرورتهما جميعا مع عدم الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال
شقيقه لا حاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك له
انه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عند ما يلحظ مقيسا اليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل
الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامية واما في طريقتنا فيلوح لك عاقبته ان
كنت من اهل الطريق في قاعدتهم المعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف العلة فانها
واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظرا الى الاخر والامتناع بالغير
هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب
استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمها بالنسبة
الى وجوده ويفترق عنه بالتحقق في عكس ما بين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة
بالقياس الى وجود الاخر او وجوده بالنظر الى عدم الاخر والامكان الخاص بالقياس الى الغير هو لا ضرورة
وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا وعدما حين ما يلحظ مقيسا اليه وهذا انما يتحقق
في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او لا اتفاق في معلولية علة
واحدة **وفضل** في ان الامكان يستحيل ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمة الشيء الى الواجب
والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود او لا فاما ضروري
العدم او لا وهنا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما تركيبه من الشيء ونقيضه وهكذا حال
كل قضية منفصلة يكون اجزاءها اكثر من اثنين فانها تكون بالحقيقة منفصلتان او اكثر في الشيء باي اعتبار
وحيثية اخذ لا يكون الا احد هذه الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب صنعه مع قطع النظر عن تأثير
الغير فيه من جملة هذه الثلثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر
الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والاخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضاءها
له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور
والى الغير جميعا كما في الوجوب من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير فلو كان بالغير لم يكن بالذات و
اما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد
وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات والحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا
وجود واحد او ضرورتا عدم واحد او لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني

طبايع ذهنية لا تحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه فلو فرض الامكان
بالغير شيئا موضوعا غير النظر عن الغير اهو في حد ذاته ممكن فهكان شيء واحد بعينه امكانان وعدمت
بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم فقد انا له ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكيف يصادم
ما استوجبه بطبايعه وليس كذلك اذا كان الوجوب والامتناع بالغير حتى يكون الذات متصفة بالامكان
الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احد من الضرورتين لا اقتضاء سلبهما وبينهما فرق اذ الاول
سلب تحصيلي للايجاب سلب او ايجاب بعدول والثاني ايجاب لاحدهما والسلب البسيط التحصيلي مما هو ممكن
للكون صدقه على شيء بحسب ذاته لا لاقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على
الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل يكفي
مجرد كون الماهية كافية لصدقه عليها لا عن اقتضاء ولا عن اقتضاء، نعم تساوي طرفي الوجود والعدم
نظرا الى نفس الذات كالامكان حين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل
او صحة ايجاب سلب الضرورتين عليها بحسب حكم العقل من لوازم الماهيات على المعنى الشايع
فيها لكن ليس شيء منهما حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل اشد محوضية في عدم التحصيل
واوكد صرافة في القوة والفاقة ومنهم من جعل الامكان عبارة عن تساوي الطرفين نظرا الى الذات او
بمعنى السلب العدولي او التحصيلي لكنه يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى
اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين او تخلف مقتضى
الذات او ترجح احد المتساويين بان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي ولم انتفاء
شيء في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا يستلزم انتفائه في حد نفس الامر فيجوز ان
يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي لا اقتضاء
ذاته تساويهما في نفس الامر وكذا ما يناقض مقتضى ذات الممكن ترجح احد الطرفين بالنظر الى ذاته من
حيث هي لا ترجحه بالنظر اليها في نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد ما احطت
بما سبقناك عليه في ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته ليس الا القوة الساذجة والفقر المحض من غير
تحصل بوجه من الوجوه اصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ الماهية الامكانية حيث لا تحصل
لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من
جهة افاضة الجاعل القيوم والامكان لما كان القوة من حيث هي القوة مدخلة في انواع شرح القوة
الى الفعل ومن لا ايهام الا للتحصيل والفطرة لا تاتيه بايد ذلك فادني الممكن بحسب ذاته المبهمة

لا ينتقض

لا ينتقض شيء من سلب شيء احد سلب شرايف **افصاح وتنبيه** لا نزم من الذاهبين الى ان الامكان الذاتي
من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم يعني شيئين ربما يجعل من براهين ابطال الامكان
بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد وانقلاب شيء من الواجب بالذات
والممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات او استقلالها مشروطة
بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في اعدام
اجزاء المركب فان كلا منها مستقل لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال
من الاحاد ودفع بانه في التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لا تاثير للغير مدخل
وجودا وعدما والحق في علية كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انما على سبيل التبعية لاقترانها
بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول من طبيعة عدم احدى علله من الشرايط
والاجزاء وغيرها وذلك امر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه وفي الافراد ولئن تعددت لكنها ليست
علل الخصوصيات بل العلة هو القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر
في علل الاعدام ولا حاجة في ذلك الى ما قد تكلف بعض الاعاظم ضاعف الله قدره من ان علة عدم
المعلول الشخصي عدم علته التامة الشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشيء معلولا للغير لكان الشيء
في ذاته جايزا ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وامكان كون الشيء واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا اذا فرضنا عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا
وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه كان واجبا لامر مغاير لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا
بذاته او ممتنعا بذاته تهافت وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما تحقق ان المعنى من الامكان الذاتي
هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر وراء نفسه كان مسلوب الضرورة للوجود
والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته ولكون
من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين اذ المقسم
في الاقسام الثلاثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي ذكرناه **دفاع شك** الك ان تعيد ان لو كان
الى ان كون الشيء بحسب مرتبة نفسه ما يصدق عليه سلبا اي معنى كان سوى ذاتياته للانسان يلزم ان
يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك السلوب فيلزم التركيب
لان نقول الماهية المأخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من جوهرياتها عنها من تلك الحيثية
وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا

السلب عن جوهريات الماهية مع أن الإمكان الذاتي من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها **أنا الدريب** وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي في قولنا الماهية ليست من حيث هي إلا هي حتى تعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا للذي يوضح حتى يصير تتمة للموضوع وقيدا له إذ لو فعل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما إذا كان مدخول السلب مما لا يجوز أن يكون الموضوع مجردا عنه في نفس الأمر بوجه أصلا فيسهل عليك دفع شك استقصى حله كثير ممن كان ذكيا، وبيانه أنه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهية إذا أخذت من حيث هي هي فكيف يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكالذي كان الماخوذ من حيث هيته وطبيعته سلب عنه الكتابة من تلك الحيثية لكن يسلب عنه سلب الكتابة أيضا لكونهما جميعا من العوارض التي هي غير الذاتية لم فقد كان الماهية المكانية كان صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي وكيف يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فإذن كان الإنسان من حيث هو هو كما أنه ليس بواجب ولا ممتنع يجب في ذاته فكذلك هو من تلك الحيثية ليس بممكن بالذات وقد مر أن لا شيء من كان شيئا بأي وجه أخذ خاليا عن الوجوب والامتناع وإلى الإمكان الذاتيات والذي يمكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الإمكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لأن الماهية وإن لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من العرضيات اللاحقة بأن يكون من جهة العرض هي الماهية من حيث هي لكن يصدق على الماهية المأخوذة من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي لا تخلو الماهية عنها في نفس الأمر على نحو لا يكون من جهة العرض هي الماهية من حيث هي في العوارض التي لا ينفك الماهية عنها أيضا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي يلحقها بشرط الوجود فإنها حيث يخلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها متقدمة على الاتصاف الوجودية يصدق سوالبها على الماهية إذا أخذت بحيثية تحصيلية لا عدولية لكن الإمكان ليس من هذا القبيل إذ هو من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهية أصلا وما ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهة بأن انفكاك الماهية من حيث هي عن الإمكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الأمر لأنها أوسع من تلك المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي يلحق الماهية لا بما هي بل بشرط الوجود وللاحقها أيضا لما ذكره بعض الأماجد عظم الله قدره لأن الإمكان لما لم يكن حقيقتها إلا سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبة الماهية المأخوذة بنفسها وإلا لصدق سلب الإمكان أيضا ثم قد علم أن المقسم في المواد الثلاثة هو حال الماهية بالقياس إلى الوجود والعدم وهي حالة ثبوتية انضمامية ولئن كان بعض الفقهاء كالإمكان سلبية حتى يكون المعقود بعض

خارجا في مرتبة الماهية من حيث هي لأن الإمكان عين جوهرها فإن مورد كون الشيء سلبا تحصيليا لا يوجب في نفسه

من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشيء ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين فصدق الإمكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين **وهم وتنبيه** ثم لعلك تقول معلولية شيء لشيء يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشيء إذ عدم العلة علة لعدم المعلول فإذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير وإذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه هو سلب ضرورة العدم يكون بالغير فإذن ثبت الإمكان بالغير فنقول لك قد مر أن ممكنية الشيء اتصافه بسلب الضرورة الكذائية موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في السالبة البسيطة وظاهر أن نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الأول الذي هو ممكنية الشيء وأيضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تأليفية حتى يكون لهما سلب واحد ويستند إلى سلب العلة الواحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندان إلى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة إلى سبب واحد ولئن كانت الوحدة تأليفية فضلا عن الحقيقية وأنت تعلم أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة والا لم ينضبط كما قام في شرح التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة في كتاب كافي المبين دام الله ظلال مصنفه على مفارق العالمين بوجه آخر وهو أن الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر إلى ذات الممكن وكذا نقيض الامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها وهو سلب ضرورة العدم بالغير فإذن ثبت الإمكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بأن نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على أن يكون بالغير قيدا للضرورة لا للسلب الضرورة وكذا نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتية من الغير لا سلب الضرورة الآتية منه والمستحيل هو إثبات سلب الضرورة من الغير لا سلبا بأن الضرورة منه **إحصاء وتنبيه** المشهور من الأوائل أنهم يأخذون كلا من الوجوب والإمكان والوحدة والوجود أمورا ثابتة في الأعيان والمتأخرون على أن تلك أمور زائدة في العقل على الماهيات إلا أنها من العقليات الصرفة التي لا صور لها في الأعيان كما ذهب إليها في الأذهان وقد علمناك ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الأمة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وأنها على أي سبيل يكون ثابتة ومنفية معا وربما قرع سمعك من أقوام أهل العلم من أهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مرامهم أن هذه الأمور لا يزيد على ما يضاف إليه في العقل

من الماهيات الموصوفة بها الا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود او
الفلك ممكن لا يعني بالامكان الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس
ما نقلنا عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعني به نفس معنى الانسان
ثم حمل على الفلك وعني به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بازائه لفظ واحد غير ما وضع بازائه
الانسان والفلك ولئن قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالانسانية فقد كان المفهوم
من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على الماهيات
المختلفة فليس هو عين تلك او واحدا منها بل امر اعم منهما عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب عنهم
وعن قولهم هذا البعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال انهم مع هذا يوافقون ارباب الحقيقة في الاحتجاج على
وجود الصانع عز شانه بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا ما حققوا في الامكان يقولون
هو نفس الشيء الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم

قاعدة اشراقية

قد وضع شيخ الاشراقيين قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها في الاعيان
بان كل طبيعة عامة يقتضي نوعه اذا كانت له صورة خارجية ان يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد
منه في الوجود سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا يكون موجودة
في الاعيان فانه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني وللوجود
الوجود ايضا الى لا نهاية ثم لمجموع السلسلة وجودا في نفسه مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون
للوجود الا صلا حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت في الاعيان وراء الماهية كان للماهية في
الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود وهلم الى لا نهاية
مترادفة متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان و
الوجود فللامكان وجود وللوجود امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا وورا، تلك السلاسل سلاسل
الى لا نهاية في التضاعف بين الامكان والوجوب الجزء وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب
فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب الاعيان شيء وراء الماهية
فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذيها شيء في الخارج ولا مبلغ لها مستقي
في الذهن يقف عنده ويتخلص من التكرر في الحصول لدى العقول

بحث وتنقيح

وما يتزلزل
به هذه القاعدة امور منها ان كونها الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها وجودا صرفا ووجوبا
بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان فقد نقضوا القسم في باب الوجود وكونه

عندهم

عندهم اعتباريا محضا لا صورة له في العين وذات الباري عندهم صورة الصور واصل الحقائق و
منها ان مقتضى هذه القاعدة ومحصلها ان الفاعل يجوز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد بوحدانيته
صفة لشيء وتارة متحصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا في انحاء الكون والحصول متخالف الاطوار
في القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض من المعاني كما اسلفناه في الوجود و
الوحدة من قبولهما اطوارا مختلفة في التحقق وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال
كل منهما ان يكون ذاتا احديا قيوما واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى نسبيا
لا حقيقة متاصلة بازائه فوجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بانفسها انما هي بالوجود لا بانفسها
وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفس حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له
حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان
يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته فان حقيقة النور ظهور الاشياء
ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف كالنور الى لا نهاية
لكن للعقل ان يفرض للنور نورية اعتبارية ولنوريته النورية نورية اخرى وهكذا الى ان ينقطع
بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين
الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في
العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان و
الامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري وامثالها وكالاسامي السلوب والاضافات وربما
يكون معلومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم و
الحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب التلويحات
ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتاح معنى ما الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود
والوحدة حالهما واحدة انهما ينبغي ان يكونا في الاعيان عندكم ولئن كلا منهما اعتبار عقلي عندنا
وهب انكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة
مفهومهما مختلف ويعقل احدهما دون الآخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود
ولا معنى الوجود الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة
موجودة كان لها وجود له وحدة اخرى موجودة بوجود آخر وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة
مترتبة غير متناهية من وجود ووحدة ووحدة ووجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود هو وجود

الوحدة بل فانه مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفس الامر خلاصة
كلامه في هذا المرام وبناؤه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة
فامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصداقا
لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا ومعلوما ومرزوقا ومتعلقا فان اختلاف
هذه المعاني ليس مما توجب ان يكون لكل منها وجود على حدة وكاختلاف الصفات الحقيقية كالحيوة
التي هي عين الوجود كالحدوث الثابت باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب
ان يكون حقيقة كل منها وكون وجوده غير حقيقة الاخر ووجوده الا بدليل اخر غير تعدد المفهوم واختلافه
يوجب ان يكون ما صدق كل واحد منهما غير ذات الاخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في التعليقات والشفاء
في بيان ان كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار وان المحرك اذا
اقتضى شيئا ما كما لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل يبقى اخر ان يجب
ذلك ويتبين انه من المحال ان ما يحرك هو ما يتحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد انه في الاشياء
شيئا ما كالذات له لا وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك هو المتحرك يوجب
ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما لا من نفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى
اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي ان يتعدد ذاتها او يتحد بل يحتاج الى
استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها في الذات و
الحقيقة فحاصله ان مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية
غير مفهوم المعقولية لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الاول بتعدد الذات دون الثاني بل حكما
بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك
وريب فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فان انكشف ومهر قاعدة في بعض من الامور
كالوحدة والوجود واثباتهما العدمية في الخارج فلا تاثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونهما اعتبارا
عقليا فيحتاج الى سعاية بغيرها وقد مرت الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيات فعليك
بحسن التامل وفقه التدبر ثم انك قد علمت ان الامكان وصف الماهية باعتبار ملاحظتها
من حيث هي مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف به الماهية الماخوذة
على هذا الوجه لا يكون امرا عينيا بل اعتباريا وايضا الامكان مفهومه سلبي والسلوب بجملتها
لا تخلو اما من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا

عينيا وراء الماهية النظر في المعلول الاول وان ممكن الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلانه
ولان يمكن اولا ثم يوجد لان ترجح الوجود بالغير لا يتصور الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا
تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة
بالغير ولامتناع تحقق واجبين فاذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود
بذاته فيلزم منه محال لان احدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وامكانه وحصول الشيئين من
واحد يستدعي حيثيتين فيه وهذا ينافي في الذات كالاحدية والثاني ان يكون امكان الممكن بجعل فاعل
فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات
الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول وسائر الازليات فانه يلزم
ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء وقد اعترف بان الممكنات لها حدوث ذاتي فاذن امكانها
متقدم على وجودها الذي يحصل لها بالغير اذ الوجوب بالغير منوط بامكان الشيء في نفسه كيف و
حال الشيء في نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بان يقال ان الامكان الازليات
معنى اخر غير الامكان في غيرها فان الامكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يختلف في شيء من
المعلولات كيف ولو لم يكن الابداعيات الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت
واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في
مسودات بقيت من الشيخ الرئيس بما يابى الاضافة والاتصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن
المعلولات من تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع
والكائن في سبق الامكان على احدهما دون الاخر انما الكلام في التقدم بالذات او بالطبع ولا شك
ان الامكان اذا كان امرا في العين والوجود بالغير مشروطا بالامكان في نفسه وما للشيء من ذاته
يتقدم على ما له من غيره سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص من هذا الاشكال
للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير الى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره
موجودات لغيرها معدومات في ذاتها كيف ولو كان للامكان صورة موجودة في نفسها ولئن
كانت حاصلة لغيرها كسائر الاعراض الخارجية التي لها صورة في الاعيان لم يكن من لوازم الماهيات
مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم الماهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح
ام لا يجب ان يكون امرا عقليا وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود
والوجوب بالغير للماهية لان لا ضرورة الوجود والعدم اذا كان حالا وجوديا خارجيا كان حالا

للمهية الموجودة فينا في ضرورة احدهما التي هي ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة للمهية
باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا يفتقر اثباتها للمهية
الماخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها من ذاتها بل من غيرها فالحقيقة موضوع الوصفين
متعدد وملحوق التعيين مختلف واما ما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا
ضرورة عدمه الناشئتين عن ذاته المقيستين الى ذاته فمخالفته ظاهرة لان مناط الفعلية حينئذ الواجب
والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييد بقيد ومقايسة الى الشيء
اشكالات وتفصيات لعل الذين يقولون ان الامكان ونظايره كالوجوب والوجود والشيئية و
الوحدة لها صورة في الاعيان وهوية زايدة على ذات الممكن والواجب الموجود والواحد والشيء
ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اوليها انا اذا حكمنا على الشيء بانه ممكن في الاعيان يدرك العقل فرقا بين هذا
وبين ما يحكم انه ممكن في الذهن فليس الا لان الممكن الخارجي امكانه في الخارج والممكن الذهني امكانه في الذهن
ونقض عليه بنظايره وثانيتها انه لو لم يكن الشيء ممكنا في الاعيان لكان في الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ
لا مخرج للشيء عن احد من الاوصاف ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان
كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد في الاعيان ضروري وجودها او ضروري عدم
ومعدوما او كثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثتها انها لو كانت هذه الاشياء محمولات ذهنية واوصافا
عقلية لا امورا عينية في ذوات الحقايق لكان للذهن ان يضيفها باي مهية اتفقت فيجعل كل مفهوم
وان كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا ونقض عليه عين
ورابعتها مختصة بالامكان وهي ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان وليس الفاعل الا لانه
ممكن في الاعيان لا لانه ممكن في الذهن فحسب الا ما حصل لتحقق الا في الذهن فما وجد في الخارج فلا
بد من ان يكون امكانه في الخارج وهذه الحجج اقوى ما يمكن ان يذكر من قبلهم في كون الامكان وساير الامور
العقلية والاوصاف الذهنية التي يحمل بها امور عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات
بان المسلم من ان الامكان وكون امور زايدة على الحقايق التي اضيفت هي اليها في العقل بان العقل اذا
لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتيا او نافيا وكذا
ساير النعوت التي ليست نفس المهية ولا جزءها واما ان هذه الامور الزايدة لها صورة في الاعيان فغير مسلم
الا في النعت الذي هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين
برهان خاص بالوجود ولا تاثير لشيء من هذه الحجج في ان للوجود صورة في الاعيان بل هو ما حصلناه بالالهام



غيبي وتاييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق سماوي وقوله من قال انه ممكن او موجود في الاعيان
فيستدعي ان يكون امكانه او وجوده في الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء بانه ممكن
في الاعيان ان يكون امكانه واقعا في الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط قد يفترق عن الوجود
في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن بانه في الاعيان ممكن كما هو المحكوم عليه ايضا من
قبل انه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اي نحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها
العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم مطلقا متساوي النسبة الى العيني و
الذهني وكذا الانسلاخ لاحد ان يدعي ان الامتناع لما لم يكن له صورة في الاعيان لم يكن الممتنع في
الاعيان ممتنعا فيه ولما لم يكن الامتناع في الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا فكذا ليس له
ان يقول ما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد في انها من الاوصاف
العقلية التي لا صورة لها في الاعيان مع اتصاف الاشياء بها في الاعيان والاذهان جميعا
فبطلت الحجة الاولى والثانية واما ما وجد في المطارحات لصاحب الاشراق في ابطال
كون الامكان والامتناع والوجوب ذا صورة في الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية
كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان
حيث ان الاشياء يتصف بها في الاعيان ولا صورة لها في الاعيان ولا منافاة بين
كون زيد جزئيا والانسان كليا في الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق
في الاعيان فكذلك الحال في اتصاف الشيء بالامكان والامتناع ونظايرها فمنظور فيه لان قياس
الامكان والامتناع ونظايرهما الى الجزئية والكلية ونظايرهما قياس بلا جامع فان مصداق
اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها في الذهن بخلاف الاتصاف بامثال
هذه الاوصاف التي نذكر في العلم الكلي فانه قد يكون بحسب حال المهية في العين ولذلك طرق تحقق
القبيلين فيها انما هو الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد
الكيفية الاستعدادية المقربة للشيء الى فياض وجوده المهيئة لقبول الفيض من فاعله التام
من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بد منه بين المفيض والمفاض عليه فلا نسلم ان كل
حادث زماني امكانه بهذا المعنى موجود في العين الى الذهن وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه
باي معنى يقال فيه انه من الموجودات العينية ولو اريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث
هي فالمسلم انه سبق الامكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني وملاحظة عقلية من ان الممكن

ولئن لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده لتصور العقل حاله لا كونه بل نقول لا يتصور ان
يكون لكل حادث امكان حينئذ متقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفي المستقبل الحوادث
ما لا يتناهى الذي هو سبيل الحصول وبصدد الكون شيئا بعد شيء كحركات اهل الجنة وعقوبات اهل
النار على ما وردت به الشرائع الالهية واقيمت عليه البراهين العقلية فان وجب ان يكون لكل حادث
او ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة امكانات غير
متناهية ولئن لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى
الحجة ان يلتحق بالممتنع او الواجب وربما يرتكب منهم من يكتب حصول سلسلة الامكانات الغير
المتناهية بان يقول انه غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان اجتماع
الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما
هو ممكن ومن حيث طبيعته الامكاني غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى
التي هي حاملة الامكانات لانها قوة محض وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات
الثانية الا الاختلاف ما هو امكانه وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان
يمتاز شيء بسبب اضافته الى شيء معدوم فان ما لا ذات له لا يتميز به شيء عن شيء وليس لاحد ان
يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يقع اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها
فيمتاز بها بعض الامكانات عن بعض لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل
امورا غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال الامكانات
غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة وفرق بين ما يخطر بالبال لان ان العدد الغير المتناهي
مطلقا كليا وبين التحصيل في نفسه وتفصيل في ذهنه اعدادا غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل
دون ذلك فاذا اخطرنا بالبال امكانات غير متناهية مجملة بازاء حوادث غير متناهية مجملة كانت
نسبة كل من احديها الى كل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث
واما ثانيا فلان كلامه على تقدير التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان طرف الحصول
بعينه طرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانات الا في العقل وتصوره لم يكن
طرف لحصوله وتحققها الا الذهن لان تعقلنا الامتياز للامكانات اذا فرضنا كونه امتيازا واقعيا
بحسب الاعيان يكون تابعا للنفس امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل و
اعتباره لزم توقفها اي توقف الشيء على نفسه او تابعيته اياها وهو في الوجه الثالث ان المادة الحاملة

للامكانات

للامكانات الغير المتناهية اذا قطعنا ما بينهما في ما الذي يقع في كل من المنصفين امكانات غير
متناهية هي بعينها الامكانات التي كانت او حدث لهما امكانات غير متناهية في تلك الحال او يقع
في كل واحد امكانات متناهية واقسام التوالي باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه
ان يكون شيء واحد بعينه موجودا في حالة واحدة في محلين وهو محال واما الثاني فلان الامكانات
اذا حدثت في كل واحد منهما فسببها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخر في الامكانات
حادثة يحتاج الى الامكانات اخر حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبله في مهلة
القطع طبقات غير متناهية والموقوف في حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم
ايضا ان يكون الحوادث التي كانت امكاناتها مع الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكانها
على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان في الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم
انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما الثالث فلان مجموع العددين
المتناهيين عدد متناه فيتناهى الامكانات في مادة واحدة والحوادث في كل واحدة لا يتناهى
ولا يصح ان يقال في كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست كانت بل هي نصف
المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فان القسمة في الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم
في القطع الاول وليست الامكانات بحيث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل الانقسام
كانت متمايزة المحال حتى يقع بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر لعدم
انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال و
هي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التي هي
الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو محال كما سيجيء برهان امتناعه او مقادير غير متناهية
العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل سيأتي بيانه وكيف
يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا
بالفعل مع كونه محصورا بين الحاصرين على ان الكلام يتأتى بعينه في كل واحد منها لحلول امكان وسعته
ومما يرد ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود في الخارج ان امكان الشيء يلزمه الاضافة
الى ذلك فاذا كان صفة عقلية يلزمه الاضافة الى امر معقول لحقا فهو اليه في العقل كلا
ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عيني اذ الاضافة الخارجية الى المعدوم
خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصفه بصحة كونه

٤٢

ولا لكونه اما لجب حالة فى نفسه كما فى الامكان الذاتى او لجب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته الهيولانية كما فى الامكان الاستعدادى فصل اذكر فيه خواص الممكن بالذات واما انه ما ذكر خواص الواجب بالذات فى قسم الربوبيات لانه الليق بذكره اسلوب آخر من النظر لجلالة ذكره عن ان يكون واقعا فى اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المعلولية العقلية لا نتراعيه الا شيا بواسطة ابتوقف عليه حق السلوك العلمى وسوطه بالعبادة العقلية وهو الذى قدمه بيانه ويستعمل اليه على مسالك قدس وطريق علمه اخاذة كالكل للضرورة كالازلية ما وقع للبسائط وكالاحدية وملازمة للفردية والوترية فلك الامكان الذاتى فوق التركيب كالامتزاج وشعيق التركيم وكالازدواج فكل ممكن زوج تركيبى اذ الماهية كالمكانية لا قوام لهما الا بالوجود والوجود للامكان لا يعقل الا بريته عن العصور ودرجته عن الزوال شئ منها الماهية وتنزع بحسبها المعلولية كالمكانية ويترتب عليها كالآثار المختصة لا كالآثار العامة للطلقة الكلية التى يفيض عن الواجب بالذات على كل قابل ولتركات كالآثار الجزئية المختصة سواحد واحد من الوجودات للامكانية ايضا من ابداع الحى كما فى اضواء النور كالارض ونسبتها اليها بضرب من التشبيه والتابع كاسيظهر فاذن كل هوية امكانية ينتظم فى مادة وصورة عقليتين هما المسائين بالماهية والوجود وكل منهما مضمن فيه كما وان كانت من الفصول كالجنس وكالاجناس القاصية والبسائط من الذوات كالامكانية فانها فى نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهو من تلقاء علتها بالفعل فانه لهما حكم الماهية الليسية الصرفة وحكم وجود سببها التام كالايسية الفايضة عنه فهى مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل الهوية منها جميعا فى الوجود فلا ينفى عن الواجب بالذات مبرئ الذات عن شوب القوة وملوامه مزدوج من هذين الحيثيتين والقوة وكالامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة فوق كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة واخر يشبه الصورة فاذن فى البسائط ايضا ما يمتنع كنهما فى عالم كالامكان لا فى اصول الجواهر والذوات ولا فى فروع كالاعراض والصفات واما الوترية من الخاص مما يساوق الحقيقة كالنهية لان كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلى لا يابى بمعناه لان يكون له حصلات متكثرة ووجودات متعددة وما يتحصل امكانه الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية ومن حيث ماهيته لا يابى معناها لان يكون هناك عدة افراد لتركه معه فيها ولزم امتناع ذلك بحسبه امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة فى البساطة بل الوحدة فيها اتحاد وكالاتحاد مقهوم متالف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة فى الممكنات ظل من الوحدة الصرفة كالالهية وهى التى افاضت ساير الوحدات على الترتيب النزولى فكلما كانت الوحدة كانت اقرب الى الوحدة الحقة

كالوحدة

كالوحدة الشخصية للعقل كالاول التى هى بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة ساير العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة كالاتصالية الجسمية التى هى كثرة بالقوة من غير تناهيها معها ثم وحدة الهيولى التى هى بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها الى الحقايق النوعية والتخصيص لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كالذى الامكان عنصر التركيب لكن التركيب صورة كالامكان فان المركب بما هو مركب من حيث النظر الى خصوصية حدود او اجزاء منه حاله عدم كالاستقلال فى الوجود والوجوب فى العدم وكالامتناع وكيف يتحقق كافتقار ولا يكون هناك الامكان واما المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب ممتنع او نقيضين او ضدين مفروض كالاجتماع فمنع مجرد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقررة فى انفسها متجوهرة فى حقايقها ولك المفهومات لا يحمل على انفسها بالحمل الصناعى الشايع فكما ان مفهوم شريك البارى ليس الا نفس مفهوم شريك البارى لا الذى يحمل عليه شريك البارى بل يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية الفايضة عليها لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة وكالامكان هو التعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل فى النقيضين او الضدين هو كالاجتماع بينهما فى الوجود لموصوف واحد لا انفس ذاتيهما على اى وجه كانتا وههنا دقيقة اخرى وهى ان الوحدة معتبرة فى اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلى وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اى كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود واحد فهو بسيط وكل ما له طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستانف سوى كالامتناعين للجزئين وفى المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين احدهما عن كالاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا وكالاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل على ما هو موجود انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث لحيوانية ثالثة وسيجئ فى مباحث الوحدة انها لا يفارق الوجود ولهذا ما لا وحدة له لا وجود له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى عدم علة وجوده وعلة وجود المركب هى علة وجود اجزائه وذلك غير متصورة فى اجزاء هذا المركب لعدم كالامكان فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كالا الى علة وجوده لك

الفسهما بل من افراد ...

وجود كل جزء اخر لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج للاعلة كالاجزاء
اذا كانت كالاجزاء ممكنات الوجود لكان عدم جزء ما الذي يكون بالحقيقة هو علة تامة لعدم المركب بما هو
مركب مستندا للعدم علتها فلم يعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم ذلك المركب بالواسطة فاذا كان
اجزاء المركب ممتنع الوجود بالذات فيتحقق عدم المركب لا عدمه الضروري الذاتية ولا يتجاوز منه لا عدم
امر اخر كما يقف سلسلة الوجودات لا الوجود الضروري الذاتية كما زعم **فصل** في ان الممكن على
اي حد يكون مستلزما للممتنع بالذات لان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في العقد والنظر يجوزون
الملازمة بين الممكن والممتنع و يكون لان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر عند اعتقادنا ما هو مستحيل بالذات
وبنوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم و
هو يصادم الملازمة بينهما وهذا الوجه لا يستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة
مع معلولها لان العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب عن الذات او من الغير كما
سيتحقق واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم
امكان اللازم بالقياس اليها عن ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته و مقتضى لا يستلزام بين الممكن
والمحال كون نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء
كان اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود او لا ضرورية الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث
هي ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس الى الغير وقد وضح
الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام ولئن كان في ظاهر كلامه يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه
سخيف لما علم ان الامكان بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها علاقة الايجاب والوجوب
ولا افاضة ولا استفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية والمسببية في الوجود او العدم
وبتوضيحه في الوجه كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي رضي الله عنه وقدس سره حيث ذكر ان استلزام
عدم المعلول الاول عدم الواجب لذاته ليس يوجب استلزام الممكن المحال بالذات لانه انما يستلزم
عدم علته العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى فان ذات المبدأ الاول لا يتعلق بالمعلول الاول
لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان لذاته معلول
اولا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة
بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما صار محالا من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك
من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة الاولى فانه يستلزم

عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته انما افاضتها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة
شانه ووثاقة رايه ودقة نظره في كليات الالهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع
حالاته من النعوت وان العلة الاولى انما موجب عليتها نفس الذات من دون حالة منتظرة او داعية
زايدة وانها بالقيوم الجواد تام القيومية والافاضة وانها انما يتحقق فيها يتحقق عليتها من دون المقارنة الخارجية
خارجية والعقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول شيئا ممكنا ليصح الملازمة بينها وبين
المعلول الاول ولنقل الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها و وجوبه فاما ان ننتهي
في السببيات او يعود المحذور الاول كيف وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان
بحسب الذات او بحسب الحالات او بحسب حيثية لا اضافية وتجات لا فاضية فالحق في هذا
المقام ان المعلول له هيئة امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب بهوية العينية فلم يكن شبيها
بالمادة والصورة احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء
والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان منشأ التعلق والعلية بين الموجودات
ليس الا انحاء الوجودات والماهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها
وقد ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في الماهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية
بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيه فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر ماهيته المنتزعة عن مرتبة قصوره
عن الكمال التام وخصوصية تعينه المصحوب بشوب الظلمة والعدم ولئن كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول
ومقهورا تحت شعاع نوره الانل فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده ازلا وابدا من
تلك الجهة ما شم رائحة شيء منهما بحسب ماهيته من حيث هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه
الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالجاعل
الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه و وجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول
وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال اصلا وليس لعدمه في نفسه اي نفس ذلك العدم
جهة امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من
الفرق بين الضرورة الازلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المعبرة بما فكك لا يلزم منه كون كل عدم
ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على اسلوب هذا الكتاب و
اما على اسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقال الحد ان كان المعتبر اولا في شرح الكلام ان العقل اذا
جرد النظر الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام

عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله ولئن اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون
مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما
لعلته اقول المختار الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الموجبة قلنا المعلول ليس نفس ماهية
الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها ونقول ايضا لئن كان يعني باخر الشقين
لئن العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان الامتناع بالغير ليس
يصادم الامكان بالذات وليس نقيضه بل لازم معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول اعني به لئن
العدم بما هو عدم ليس الا جهة الامتناع كما لئن حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجوب
كيف والعدم يستحيل لئن يتصف بامكان الوجود كما لئن الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا
لزم الانقلاب في الماهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اي الموصوف بهما ممكنا
بالذات يعني ماهية ونسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس
اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم واما في شيء منهما فالموصوف
بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له فان قلت فعلى ما ذكرتم
من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نحو هذا الجواب
في القياس الخلف حيث يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتمسك طلبا باستلزام
الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال بجواز كون البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزام
وقوعه محالا بالذات هو كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى مع
جوابه والذي نذكره به الان هو لئن الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع
والتحقق في نفس الامر وعدم اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه كلا وقوعه والممكن
الذي كلامنا فيه هنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشيء بحسب اعتبارها بذاتها لا بحسب الواقع
فان حال المعلول الاول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا الحصول والفعلية على ما هو قد علم
دون الامكان وقد مر لئن طليعة امكانه مختف تحت سطوع نور القيوم الحق وتقدس فالممكن بهذا المعنى
مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه كانه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته
بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف لئن الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن
بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما لئن الامتناع الذاتي ايضا قد يعني به ضرورة
العدم بحسب نفس الذات والماهية المقدرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به

ضرورة

ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداق تلك نفس ماهية المفروضة او شيئا آخر ورا
ماهية مستدع لئن يقتضي اياه في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون
وطباع الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها
وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة الذات
ايضا كذات القيوم الاحد جل اسمه او لاجل علة مقتضية له ويقال للاول الدوام
الازلي وللثاني الدوام الذاتي فاذن قد ثبت لئن امثال الاقيسة الخلفية وكثير من الحجج
الاستثنائية انما يبتني فيها بالبديهة العقلية لئن ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات
لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وماهيته ممتنعا او
بواسطة سببيات السببية للامتناع كما يقال مثلا الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها
سابقا ولاحقا والا اي ولئن كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة
لذواتها ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين في فلك
المقدم وظاهر لئن الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة الماهية
فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة الماهية من حيث هي لزم عليهم كون
كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرؤون من هذا
التصور الفضيح القبيح **وهم وازاحة** ربما قرع سمعك في بعض المطولات العلمية
شبهة في باب اتصاف الشيء بالامكان وهو لئن الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم
وهو في كل من الحالين يمتنع لئن يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد
واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم
وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هناك المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود
سببه التام فيجب او مع رفعه فيمتنع فاين ممكن فمنهم يقولون في دفع الاول لئن الترديد غير
حاصر للشقوق المحتملة لئن اريد عن الوجود والعدم البحت اذ يعود ثم شق آخر وهو عدم اعتبار
شيء منهما اذ المفهوم الموصوف بالامكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم
من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذا العكس
بل الصحيح لقبول كل منهما حال الماهية بحسب اطلاقه عن القيود ولئن اريد بهما مجرد التوقيت قلنا
لئن نختار كلا من الشقين قوله في كلا الحالين اي الوقتين يمتنع لئن يقبل مقابل ما يتصف به قيل

هذا ممنوع والمسلم هو امتناع كل اتصافين مع تحقق الاتصاف بمقابله فهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفي الثاني يقال لم قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه محتمل لان اريد المعية بحسب الوجود فنمنع الترديد لكن اتصاف الماهية بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي فقد ثبت لان لا يمكن ولئن كان محصوراً فاما بالوجوبين السابق واللاحق اللذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والآخر بحسب حال في الواقع واما بالامتناعين المخالف السابق واللاحق لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي ولكن اقالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهية بعلة الوجود ولئن المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل ماهية امكانية لا انفسها من حيث نفسها لئن حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس بـ سواء كان ناشئاً من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالماهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابداً بحسب نفسها من كتم البطون ولا اختفاء عن مجالي الظهور والشهود مع تعاليها وبطونها وكونها ازلاً وابداً واذا لم يتصف باصل الوجود فبطريق الاولى لا تتصف بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود فلم تتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا نفس الوجود والماهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود يتبعه ماهية خاصة من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعة الصورة الواقعة في المرآت للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بحركته ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية لكن في ذلك كله على طريق الحكاية والتخييل لا على طريق الاصالة ولا اتصاف بشيء منها بالحقيقة فكذلك حال الماهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان الماهية بنفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتأله محيي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآت يعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآت او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآت صورته ولا هي بينه وبين المرآت فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة

الهامش: ان اريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المراتب فيها الآن يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع

في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة

فصل في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال الماهيات في انفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان للماهيات لا ما يرتد مؤنة لابطال الاولوية الذاتية سواء فرضت باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحاناً غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او يكون احد الطرفين [illegible] اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدأ خارجي ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي اليس قد استبان من قبل ان علاقة الماهية الى جاعل الوجود انما هي تبع للوجود والوجود نفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالاً ونقصاناً وقوة وضعفاً والماهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فالم يدخل الماهية في عالم الوجود دخولاً عرضياً ليست هي في نفسها شيئاً من الاشياء حتى نفسها حتى يصلح للاسناد بمفهوم ما اليها الا بحسب التقدير البحت ولا الامكان ولئن كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها امر او بانها ممكنة ولئن كان كونها امراً او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم الماهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة فيتقدم عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج عن اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزاً كل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل والتحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالآخر في العقل والعين على التعاكس لان اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والماهية يتحد معه اتحاداً بالعرض فمن العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور وان حاصل الحكم على ماهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انضمامها بنور الوجود واما باعتبار خارج عن فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية لضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلاً والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل لو انقلب من الماهية التقديرية الى ماهية حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك الماهية بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فانها ولئن صارت ماهية حقيقية

مستقلة بحيث الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يبطل الا اياه لان المعدوم ما هو معدوم
موصوف بالامكان او بالامتناع كيف والمعدوم ليس بشيء في من اي مهية قبل جعل الوجود حتى يوضع
اولوية الوجود او شيء ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشيء مكونا لنفسه ومقوما له مع
بطلانه الذاتي فلا يتصور من العاقل ثم ذلك عالم يكن مريض النفس فقد ثبت ان الحكم بنفي الاولوية
الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال المهية بحيط سلامة الفطرة مستغن عن البيان وللاشارة له
لا مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصر له يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا
وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه ان الاولوية الناشئة
عن الذات اما انها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة لنفسه واما ان يقع الشيء لا بمقتض وموجب
لما اقتضتها وانجابها من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حد الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان
احد الطرفين وليس يصح العلة المعدوم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون
الشيء بنفسه صحيح العدم ثم على التقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته لا
انها علية رجحان لاتصاف بالوجود وكك علة لاتصاف بالوجود اذ لا معنى بالعلة الا ما يرجح المعلول
ومع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود يكون عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز
الوقوع لا لمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود ومن محض السقط وحيث يلزم هذا المحذور انما الحاجة اليه قبل
اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فليس لقايل ان يقول لعل شيئا من المهيات في وجوده العلمي
اي وجوده في علم الباري ﷻ او ارتسامه في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان وجوده الخارجي
على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي فان المهية
لا توجد بنا الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع قطع النظر عن استحالة الاولوية
يقال لو كفت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد بعيدا الوجود لنفسه ومستعيدا عنه
فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده هدم اياك ولن تستغني بعيانا رتك من ركوة الملكوت على
قلبك باذن الله بما يلمع من بعض الانظار كرنتها في طريق البحث وهو ما ذكره الخليل الرازي في شرح
لعيون الحكمة من ان نحن لما لم يقتض رجحان طرف هو بعينه مقتض مرجوحية الطرف الاخر
للتضايف الواقع بينهما ومعيّا المتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه
لاستحالة ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته
اليه فظهر الخلف وتوضيحه انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية

الطرف

مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة لامتناع
الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الاولوية فلذلك يتوهم على هذا الوجه انه لا يطرد الفرق
لا فرق بين راجحية الطرف المرجوح بتة بل يجيء الاولوية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس
ذلك الطرف وحال راجحية كحال نفس الطرف المقابل فكما ان الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان فلك
فلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان
يستدعي مرجوحية الطرف الاخر على سبيل الرجحان فلك مرجوحية الطرف الاخر لكن لا يقتضي الا سلب
وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمرجوحية المستتبع لم
مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية
اعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي فهذا الامتناع وصفي فيكون
بالغير ولا يستدعي الا وجوب الطرف الراجح لكن اي بالغير لا بالذات فليس فيه فرق النوعين
والامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب
الذي بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم سائر الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقلما
يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الايراد اوهام وجزافات من الناس من جوز كون بعض
الممكنات مما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن حد الافتقار الى الغير ويسد
به اثبات الصانع لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي الزيادة وقوع وجوده
بايجاب العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعض آخر بالعكس مما
ذكر ومنهم من ظن ثبوت الاولوية في طرف العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها
ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمنقولون بثبوت الاولوية كانوا من
المتشبثين بالفلسفة في ما تقدم من الزمان قبل نضج الحكمة والاوليان عند طائفة من اهل الكلام كلما
هو الواقع من الطرفين فهو اولى عندهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وان كان بالغير وربما توهم
متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى بها و
الا لجاز بقاؤها ويصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب
العدم فليكن جائزا في جانب الوجود اولى ولان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها
على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة اولى بايجاب المعلول
والا لم يتميز علته عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضا

اولويته للاولوية وكلام الحاجم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان صح

واللا اقتضاهما جميعا مع كونه كالإيجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى ماهية
من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك كالإيجاب كما يرجح العلل ما يكون
تاثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى الى العلو
قسرا وكلا القولين زور واختلاق فوق كل الاشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته
ولا اولويته بالقياس الى الماهية وقد مر ان لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء
حظه من الوجود آكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظايرها الا ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس
فالتقرر الاجزاء وبقاء ما ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلامنا في مطلق
الوجود الممكن لماهية ما فان ما بالقياس اليه ويعتبر بحسب طباع الامكان الذاتي انما مطلق الوجود
ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما للكون الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة
طبيعة الوجود والعدم الى ذلك الشيء وكل من الاستمرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس الى
ذات كل امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما
بحسب الماهية من الاغ كالحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا قيست الى وجودها
التجددي ودفعها كان لماهية القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا بتة ولا رجحانا وانما
يتخصص الوجود والعدم بايجاب العلة التامة او لا ايجابها فاذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء
التحليلية لها كان نسبتها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع البتة بلا شوب صحة وجواز فيه
وقد لزم امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مطلقا وفي الثاني دفع الغلط بحسب اخذ
ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرايط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرايط موجب
بتة واما القريب والبعيد من الوقوع لاجل قلة الشرايط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال
ماهية بالقياس الى طبيعة الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر اعني استعداد القابل
للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي وليس
لمن يقنع بالاصول المعطاة اياه الموهبات التي وجدت من طائفة متجادلين في هذا المقام فائدة
في ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان
علة الحاجة الى العلة هي الامكان في الماهيات والقصور في الوجودات ان قوما من الجدليين المتسمين
باهل النظر واولياء التحير العاريين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وجشموا في الكلام
سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة

باعتبار

الممكن

الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان و
منهم من يناهب المجادل بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطورة في طباع
البهيمة من الحيوان الموجب لتنفرها عن صوت الخشب والعصا ان توهم السوط والصولجان وكلامهم
كله غرقا في تضييع العمر التمييزي وتعطيل النفس بالتوهمين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين
متوجهة نحو ما ألقوا اليه فنقول ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس الى الذات يغنيان
الذات عن الافتقار الى الغير وخلاق استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث
ماخوذا في علة الحاجة شرطا كان او شطرا كان انما يعتبر ويوجد فيما هو ممكن للذات لا واجب او ممتنع
فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو المطلوب ولسبيل الى ان الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخرة
عنها المتاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان
الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض
بمثله على ان علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود كان الامكان حالة يعرض لنسبة
مفهوم الوجود الى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية
فانما يلزم تاخره عن مفهوم الوجود والماهية بحسب اخذهما من حيث هي لا عن فعلية النسبة
في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حاله الخارجي بالفعل ولا يوصف به الماهية
ولا الوجود الا حين الموجودية لا في نفسهما ولا ريب في تاخره عن الجعل والايجاد واما قول
من ينكر بداهة القضية المفطورة بانا متى عرضنا على العقل الطرفان لما استويا بالنسبة الى
الذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح الا بمنفصل حكم العقل مع قولنا الواحد نصف
الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى في القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم اذا تطرق
احتمال النقيض الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام
فالظلم فيه ظاهر او لم يعلم ان التفاوت في القطعيات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي
الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على ان الحكم الفطري والحدس كالاقتناص مما يجوز فيه التفاوت
بالقياس الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس
في استعداداتها الاولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية فالسلائق العقلية في
ادراك نظم الحقائق وتأليفها وزانها وزان السلائق الحسية السمعية في وزن الالفاظ
وتأليف الاصوات وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في السمعيات والتخالف

كالتخالف وكان من سلبت ذائقة عقله من القصور او من الامراض النفسانية وكالضلال الحاصل
من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة
الا لمنفصل ومن استحال ترجح الشيء بلا مرجح يونك لئن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لجبلة
ذاتية وهمت من سوء قابليتها الاصلية وعصيانا لجبلة اقترفت ذاته الخسيسة في القوة الظلمة
الهيولية والمدنية الفاسقة السفلية ظلمات وهمية المستحلون ترجيح احد المتساويين بلا سبب
تشعبوا في القول فرقة قالت لئن الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات
من دون مخصص يخصص به ذلك الوقت وفرقة زعمت انه تع خصص الافعال بالاحكام المخصوصة
من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير لئن يكون فيها طبايع لاجلها يقتضي تلك الاحكام وكذلك المثال
من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجايع المخير بين رغيفين متساويين لك
تخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة تقول ما يختص من الاحكام والاحوال بالاجسام لكونها ليس
دون الاخر غير معلل بشيء لانه بلا شيء على الاقدر وفرقة تقول الذوات متساوية بالسرطنة الذاتية
مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون ساير الصفات فمن شتيات هم في
الجدال ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا الا ان الله تعالى في
خلق الكائنات اسبابا غائبة عن شعورنا اذ ما تنا محجوبة عن اعين بصائرنا ولم يجعل بارئ الكل بسلوم
بعينه وفي كل من الاشياء الجزئية التي عكوا ايمانه مجارفهم بيع الاولوية في رجحان احد المتماثلين من
طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجايع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات
وانما لهم الجهل بالاولوية لا نفي الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية و
الهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب العنصورية التي بما قدر الله سبحانه الامور وفتح
من صور الاشياء السابقة في علمه على الوجه الاتم الاولى واما الذين نسب الى ابناء اهل
الحكيم وانه قايل بالبحث والاتفاق فالظاهر لئن كلامهم مرموز على ما هو عادتهم وعادة غيرهم
من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض الفضلاء بانه انما
انكر العلة الغائية في فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف بان ماله الحيلة يوجد بل
قد سمعوه وغيره الامور اللاحقة بالهيئات لا لذاتها بل لعروض الغاية وح يصح لئن يقال لئن
وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا او بفعل البارئ جل قابل لئن وجوده
ليس لاجل غاية من ذاته بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه وهو لئن هيئات

الممكنات

الممكنات لما علمت من طريقتنا انها في الموجودية ظلال وعكوس للموجودات وانما التعلق
الجعل والابداع في الحقيقة بوجود كل مهية لا بنفس تلك المهية وكذا العلة الغائية انما تثبت
لانحاء الوجودات دون المهيات فمهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل
وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فحمل الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم اتفاقي اي هو واقع بالعرض
نظرا الى الجهات التي صحت للمعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه اذ الكل
لا احد لئن الصادر عن الواجب بالذات على رايهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك
كالمهية والامكان والوجوب بالغير انما صدر بالعرض بلا سببية له والا لزم ان ما صدر الكثير
عن الامر الوحداني او التركيب في الموجد الاول تعالى عن ذلك علوا عظيما وبالجملة القدماء لهم الغاز
ورموز واكثر من جاء بعدهم ردوا على ظواهر كلامهم ورموزهم اما لجهل وغفلة عن مقامهم او لفرط
حبه لرياسة الخلق في هذه الدار الفانية وطايفة ممن تأخر عنهم اغتروا بظاهر اقاويلهم واعتقدوا ما
تقليدا للجهل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا اضلالا بعيدا ولم يعلموا
لئن المتبع هو البرهان اليقيني او الكشف ولئن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات
وطبايع اللغات مختلفة عقد وانحلالات لئن للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول لئن وجود
الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل
الحاصل والثاني جمع بين النقيضين والجواب بالفرق بين اخذ الاثر في زمان الحصول و
بين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الاول
بل هو بعينه شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة هي مع معلولها زمانا او ما في
حكمه من عدم انفكاك احدهما عن الاخر في الوجود وكل علة فانها تؤثر في معلولها في وقت الحصول
لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني
والحاصل لئن تاثير العلة في حال الحصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل الحاصل بنفس
ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه اخر لئن اريد بحال الحصول المعية
الوجودية بين المؤثر والاثر نختار لئن التاثير في حال وجود الاثر ولئن اريد المعية الذاتية العقلية
بينهما نختار لئن التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ
تاثير العلة حال الوجود في مرتبة المعلول من حيث هو لا من حيث هو موجودة او معدومة و
المهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة

فمن شاوة عن مرتبة وجود العلة او عدمها او مقارنته لها بحسب الصوات في الواقع فتدبر فيه و
للجلالي مسلك اخر وهو ولزم تأثير العلة في حدوث كأثره من غير حال الوجود وحال العدم وربما فيه
بعضهم عبارة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول وتشلح بالصوت لانه يوجد في كان
الثاني ويصدر من ذي الصوت في كان السابق عليه الثاني لم التأثير اما في الماهية او في الوجود
او في اتصافها به وكلا وانح لان ما يتعلق بالغير يلزم عدمه بعدم الغير وسلب الماهية عن نفسها وان
والثاني يستلزم لزوم الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير فان ظهر انه لا يلزم لم يكن
كان انسان مثلا مع كونه انسانا يصير موصوفا بانه ليس بانسان بل الغاية ولا يبقى دفع بان نحو كان
قضية ولابد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون الغائذ هو التثبت فيكونه الشيء ثابتا ومنفيا
وغير متقرر وكذا الكلام في الوجود ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكونه كالاتصاف امرا ذهنيا
اعتباريا الملحوظ لم يكن او للصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من الشيء بعد ثبوت
الطرفين على انه كالاتصاف فانه مهية فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس كالاتصاف او وجوده او
كالاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في كالاتصاف بالاتصاف حتى ليس كام لا لانهاية
وتراح في المشهور بان الجعل يتعلق بنفس كانسان ويترتب عليها الوجود وكالاتصاف به لكونهما
اعتباريين مصداقهما نفس الماهية الصادرة عن الجاعل وكانسان ولو لم يكن انسانا بتأثير
الغير لكن نفس مهية كانسان بالغير بغير لعجود ذاته البسيط اثر العلة لا الحالة التركيبية بينها
وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا كانسان انسان او كانسان موجود فالانسان انسان بذاته
لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض كانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته
بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء يناني احتياجه الى الغير
فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل فرض كانسان نفسه فيمكن لم يكن المؤثر
نفس كانسان وكلمه نعول الحسب نفس كانسان وارديه الوجوب السابق وقد يشتبه الوثوق
بين الوجوبين السابق واللاحق في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة كاشتراك
اللفظ ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كونه كانسان واجبا من العلة كالوجب كونه واجبا
في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكونه نفس كانسان من
الغير لا يدل على عدم كونه كانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل عليه كونه كونه كانسان
انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اخترنا الا ان المتاخرين عن افهم اختاروا



مجعولية نفس الماهية وسيرد عليك في هذا المقام ما يبلغ عليه قسطنا من عالم المكاشفة ومعدن
كالاسرار والمشهور من المشايخ اختيار الشق الثالث اي كون تأثير المؤثر في موصوفية الماهية
بالوجود وقد وجهوا كلامهم بان مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة
واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل في كانسان مثلا هو مصداق قولنا كانسان
موجود وليس اثره بالذات مهية كانسان وحدها ولا وجوده وحده بل كالامر التركيبي المعبر عنه
باتصاف الماهية بالوجود وكاتصاف بالوجود ولئن كان امرا عقليا لكنه من كاعتبارات المطابقة
للواقع فيحتاج تبلطها الى السبب وراء اعتبار العقل اياها هو نفس سبب الماهية وقد يحكم بماذكرنا ان
التقسيم المذكور منفتح الضبط لان الموصوفية المترتبة على تأثير الفاعل يمكن ان يوجد على انها معنى غير
مستقل في التصور بل هي مرآت لملاحظة الطرفين والعلاقة كارتباطية من حيث انها ارتباطية لا
يمكن ان يتعلق بها التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كاشرنا اليه فاما اذا استوقف
كالتفات اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها الة كارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين
الذات للطرفين فكانت كسائر الماهيات في ان تعلقها بالجاعل بماذا وتأثير الجاعل فيها بحسب حيثية
بكونه من كالامور المحتملة المذكورة فصل في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب بما
يشكك فيقال ان ترجح ان عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تأثير لكن العدم بطلان
صرف فيمتنع استناده الى شيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم علة وجوده يستدعي التمايز بين كالاعدام
وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول لحيث لا تمايز ولا هوية فلا علية ولا معلولية
فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود و
العدم ويجدها بحسبها انها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كان بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم
بانها في انضمام كل منهما تعيين اليها تحتاج الى امر اخر وكما ان معنى تأثير العلة في وجود مهية ما ليس ان توقع
في الماهية شيئا لكونها حاصلة لذي الحقيقة او منصفة به في الواقع بل بان تبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو
بنفسه مهية من غير تأثير في الماهية منصبغ بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت
من مسلكنا فكذلك معنى تأثير ما في عدم المهية ليس الا انه لا تبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من كالاتحاد اي بالعرض
ثم للعقل ان يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهوم العدم والوجود بسبب تصوره وجود
العلة او عدمها من حيث علمه بالاسباب المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظته وجدان كالاثار المترتبة على
الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان المسمى بالاني فعلم ان ترجح العدم كترجح الوجود

ليس الا ما لحظ من الوجود للذات العدم بما هو عدم الا الذي هو مرجح طرف الوجود بحيث لا يكون منيف امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا مجردا من نحو البثوت بحسب ملاحظة العقل في ذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباع لعدم الحق ذهنا وخارجا بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كونه لتصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب لتصور عدم المعلول والحكم عليه وفي لتصور عدم المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة لا امتياز بين الاعدام بحسب المعلومات العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كونه لبعضها مرجحا للآخر اما الممتنع لا امتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم ههنا

خلاصة اجمالية لان للمهيات الامكانية والاعيان المقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع مترتبة في لحاظ العقل بعضها على البعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود ثم العقل يقول المهية متحد به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجد ما بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم خالية عن ضروريتهما واللاضرورتهما بالمعنى العدولي ايضا فحكم كالحاجة في شيء من كان مرتبطا مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك ان الوجود والصدور واصلها لا انا لموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها وهذا كما يقال الحادث كثيرا ما يتأخر بحسب وجوده الزماني عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدأ الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم في نفس مهية المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدأ محرك غير متناهي القوة والجاعل الذات مع كونه الواجب بالذات بحسب ذاته حقا متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية وحالا لها متأخرا عنها بعض مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به

تبصرة تذكيرية قد لوحنا اليك وسنوضح لك بيانه ان المفهوم الكلي فيما كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود ونياته سواء

كان

كان متصفا بالحدوث او بالبقاء لان الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كانا فاقرين وانت اذا حللت معنى الموجود الحادث الى عدم سابق ووجود على ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتض غيره او اقتضاء من ذاته كما ان الجسم في وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بالجزء التام مطلقا وكما ان حاجة المهيات الى علة وجودهما من حيث انها في ذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما وصف كونها او كونه وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك حاجة الوجود الى العلة وتقومها من كونه بذاته وهوية وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد منها العلة نفس الضعيف لا كونه متصفا بالحدوث او العدم ويلائم هذا ما وجد في كلام متأخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها فلا يوجد الذي يتم الذات المفتقرة ذاتا مستغنية كما يكون الذي يتقوم المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلبت الحقائق عما هي عليه وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة مهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل معقوم له الا لما يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك خلوه عن التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود المتعلق ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فالحاجة في البقاء كالحاجة في الحدوث بلا تفاوت لا يعقل ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كونه سابقا اثر بل انما لا زمان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما انما المجعول واثر الفاعل نفس الوجود لا التصيير في اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي وليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء واذامتها وحفظها وابقاء ما يحتمل البقاء وقدر ما يحتمل وسع لحسب هويته واما النقائص والقصورات فهي لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام القابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها والذات الاحدية لا تزال تفيض فيها كل الممكنات ويخرجها من ظلمة ليل العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك السموات والارض ان تزولا ولو تخلى عنها افاضة الوجود لحظة لعادت الى ظلمة فانها الاولية فسبحان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات

كالذي الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته فالذات التي هي بمعنى تلقاء الغير كونها مستغنية عن تلقاء الغير وافتقارها الى الغير مقوم لها

وكالارض لمن تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وما اشد سخافة وبهتهم ممن يرى ان حاجة العالم الى القيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في البقاء حتى صرح بعض من جهلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعد تحقق الحدوث بالحاجة وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا وعدما كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفائضة من جوهرها على ما يعرض بتماسها على ما جاورها من الاجسام التسخين وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار وكذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال يفيض منها الحيوة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حتى بالنفس ما دام صلوحه لان هذه نسبة كل علة ذاتية مع معلولها وكيف لا نسبة الايجاد الى المؤلف والمركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة فان البناء اجل من ان يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع وان الوجود الكوني وليس كالابداع وكان التركيب ولا التأليف والتركيب بل تأسيس واخراج من العدم الى الوجود والمثال في كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه الايجاد والآخر يشبه التركيب فلهذا يبطل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام من المتكلم والوجودات العقلية والنفسية والآيات الروحية والجسمية كلها كلمات الله التي لا تنفد ولو كان الهيولى العنصرية مدادا لكلمات الحضرة الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا اشارة الى الهيوليات الفلكية تنبيه لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم

فصل في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد لما تبين ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه والآن نقول ان ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فان الاولوية الخارجية الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين

فما دام

فما دام الممكن في حد ذاته الامكان لم يتحقق وجوده اليس اذا لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح ههنا اذ الاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول ايضا الى انضمام شيء آخر ثالث مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحيث جاز الطرفين فلم ينقطع الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا احتيج الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل التعين لاحد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية بالذي الكلام في استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض شيئا مرجحا فاستواء نسبة من الاولوية الى الطرفين العقلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شأنه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر ان المفروض مستحيل من غير ان نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانه ما لم يجب لم يوجد بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن ايجابها فكذا الشيء عن نفسه وهو هو وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدأ ابتنات شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعلية قبل قوته وصورته سابقة على مادته وحيثية مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح ان كل ماهية ممكنة وكل وجود امكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة بين ولا كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدأ لما سواه كما سنبين ان شاء الله

فصل في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين ان ما مر في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشئ من قبل المرجح التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبان له الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود او العدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيثي فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبان له الامتناع اللاحق بالقياس الى نقيض ما هو المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما لنفسه او لغيره فانه يكتنفه

الوجوبان ولا امتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا لا باعتبار
الوجود ولا باعتبار العدم ولذلك كانت ماهية الممكن في نفسها وبحسب مرتبة ذاتها بحسب الطباع كالامكان الصرف
خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا او عدما وكذلك الامتناع السابق اللازم له
فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمول لكان او رابطي ثابت في عدم والعدم
الوجود المقابل له وامكان العدم في زمان الوجود ومعه بل وقت جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم
استحالة ذلك الامكان وهذه الاستحالة يقتضي استحالة العدم اليا وهو الوجوب المقابل الذي مع الوجود و
كذلك حكم امكان وجود الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب
السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذا
ابيد عن الممكن ماهيته واما اذا ابيد وجوده فالاخير من الوجوب والامتناع ذاتيان ذلك اما
بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انما هو الماهية بشرط الوجود على ان يكون
الوجود خارجا عنها لا مجموع الماهية ومفهوم الوجود فالماهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق و
ضرورة وجودها بحسب الواقع لا ينفك عن امكانها لما يجب بعينها واما بيان الثاني فلان صدق مفهوم
الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها ضرورية ذاتية ما دامت
الذات محققة وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب ثم لوجود الوجودات الخاصة
الامكانية بحسب الغرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات اصلا بخلاف الماهيات فانها
حين صدورها وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد ايجابي او رابطي لا يخلو
عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة كان لنا كقولنا
الله موجود قادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف داخلا
او خارجا او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي الوجود والعدم لماهية وقتاما فان نسب طرفه
كانت الماهية من حيث هي كان ممكن الحصول لها في ذلك الوقت البتة ولئن فرض الى نفس ذلك الطرف
او الماهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها للجيب ذات تلك الماهية بل بحسب قيدها او تقييدها
المنافيان لهذا الطرف كما في الامتناع والامتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما

وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له امتناعا العدم
ذاتيا نظرا الى المجموع لكونه اجتماع النقيضين محالا الذاته فيكون ما يا ذاته وجوبا ذاتيا لا بالغير
فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه بما كررنا الاشارة اليه ان الضرورة

ههنا

ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان قولنا الانسان انسان بالضرورة ما دام كونه انسانا
فكذلك ان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات
الامكانية واتصاف الممكنات بها انما يكون بعد تأثير الفاعل اياها ومن ههنا وضح ان وجوب الوجود
في المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناعا
بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا وما استخف ما اعتذر
بعضهم عن لزوم الوجوب الذاتي في الماهية المأخوذة مع الوجود بان هذا المجموع امر اعتباري لكونه الوجود
عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض
الوجوب وذهل عن ان احدا لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكي عنه يعرضه
الوجوب اللاحق بل انما رام ان الذي يطابق هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات المأخوذة من حيث
كونها موجودة لها الوجود والوجوب اعني ما اذا عبر عنه العقل حيثية الماهية بالوجود والوجوب سواء
كان الموجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا وليعض الاماجد الكرام دام ظله العالي مسلك
آخر في هذا المقام لتحصيل انه كما ان الشيء طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب ان يكون للذات
اللابطلان حين الوجود وهو اعم من الوجود حين الوجود ومن العدم رأسا ذلك الا ان بادر فلا
يلزم من ضرورة هذا العام ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحقق في ضمن العدم في جميع الازمنة والاوقات
فاذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه في نفسه ويجب ذات الممكن وانت
تعلم ان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا
قيل ان الماهية الحيثية بالوجود يجب لها الوجود وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار
كونه معلولا فان الممكن الموجود بكونه صادرا عن الجاعل سواء كان حيثية الوجود لا بحسب التقييد
والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود ولا يتصور انفكاكه عنه وكلما كان كذلك كانت
ضرورية ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بحسب وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا
لا يتصور انفكاك العالم من حيث انه صنع البارئ عن البارئ والعلة مقومة لوجوب المعلول و
المقوم للشيء واجب له ولهذا اورد ان الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران على نبينا وعليه السلام انا
بدك اللازم فالمصير الى ما حققناه وبعض من تصدى لخصوصه اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشنيع
باهل الحال بمجرد القيل والقال يمكن تصدى لمقابلته بالابطال ومقابلة الرجال بمجرد حمل الاثقال و
القيل والقال في تاليف سماه تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف كما في الممكن له اعتبارات احدها انه

بكونه صادرا عن الجاعل

يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لهما في
ذلك الوقت بل في جميع الاوقات وثانيهما الذي يقاس اليها بعد تقييدها بالطرف الواقع على الذي
يكون قيدا لا جزءا وفي الثاني اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث
هي من غير ان يكون للتقييد دخل فيما يثبت له الطرف الآخر فيكون ممكنا لها دائما وممتنعا
لها بالغير في ذلك الوقت والثالث اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها بذلك الطرف
فقد يكون الطرف الآخر ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود
من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب على الذي يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان
الموصوف باحدهما الذات من حيث هي وبالآخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن
المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها الذي يقاس اليها مع تقييدها بحيث
يكون المقارن جزءا لما يثبت له الطرف الآخر ويتأتى فيه ايضا التقسيمان المذكوران في الثاني و
لزوم توهم اجتماع النقيضين ههنا ابعد فقد حصل من ذلك ان ما وقع من بعض الاعتبارات بالعكس
اليه في الاعتبارين الاولين ممكن بالذات وفي الاخير ممتنع بالذات انتهى ما ذكره وقد يظهر
بالتدبر فيما اسلفنا بيانه ان هذا الكلام ليس في امتناع احد الطرفين بالقياس الى الطرف الآخر
بحيث يتعلق الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما يتبادر اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه
في الطرف الآخر نحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذ على الوجه الثاني
او على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يعاكس
اليه الطرف الآخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد
الطرفين في الاعتبار الثاني الذي يؤخذ مفهوم التحيث ويضم الى اصل الذات حتى يحصل ذلك مركب
اعتباري ويحكم بوجوب عدمه وقيل بتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد
الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر ويحكى عنه العقل
بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات الماخوذة على
هذا الوجه الذي يحكى الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات ولا شبهة ايضا في
ليس في تلك الذات المحكي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع الا في اعتبار الذهن حتى يختلف موضوع
الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر ومن امتناع الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله
على النحو الذي تحمله هذا القائل الى الكرى في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء وهو بعينه

ذات موجودة كما قررنا ويجوز دخول التحيث في الموضوع وصفته باحد المتقابلين في قولنا الوجود
ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص الا فيما استثناه في هذا المقام من الفرق بين
الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور
منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الازلي **ذيل** كل ممكن لحقه الوجود والوجوب بالغير في
وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر
اعني ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييد بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان ارتفاعه
عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن
الموجود في وقت جوازه بالنظر الى مهيته لا بالنظر الى الواقع **فصل** في ان الممكن
قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات ما لا يحتاج في وجود ذاته الى ان يفيض من جود المبدء
الاعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ و
مهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول و
الكون وهذا الممكن لا يكون له الا كون واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه اذ الحصولات
المختلفة والتشخصات المتعددة لمعنى واحد نوعي انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن رتبة ذاته
وقوام حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف
ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات وبعضها ما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية
في قبول الوجود من دون الاستعانة باسباب مفارقة وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته الا قوة
التحصل من غير ان يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل
قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيأ لقبول الوجود وتصير قريب المناسبة الى فاعله بعد
ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم الى امكانه الذاتي امكان آخر متفاوت الوقوع لمادة
حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الى حالة حتى انتهت الى مواصلة ملتقى
القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد
الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود والقيومية
لكونها بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بايجاده وفيضه بعض
القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض
لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان للممكنات طرا امكانات في انفسها و

مهياتها فان كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب ان يكون موجودة
بلا مهلة فان الفيض عام والجود تام ولهذا تخصص وجود شيء منها بحين دون حين في الوجود لان
ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك في امكان كان الحصول كافيا بل لا بد من حصول شروط اخر
حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فليس هذا الشيء امكانان فقد ثبت ان لبعض الممكنات
امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس مهياتها حاصل له والثاني
ما يطرء لبعض المهيات لقصور امكانه لا يطرء في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا جرم يلحق به امكان
آخر قائم بمحل سابق على وجوده سابق زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى
بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل ويجب بحكم مهيته واحدة الانحاء غير متناهية من الحصول والكون
لاجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناه لا يتغال وينضم الى فاعل غير متناه التاثير فيتم
نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية لا ستطلع على كيفيته ولو لا ذلك لا امكان في القسم الاول
انغلق باب الافاضة والاجادة وبقي في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع
وهو مبرهن في الكتب مما يعلمه ان شاء الله وليس في شيء من الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من
اهل الشريعة ولا حيد عما رآه المحققون من اهل الحكمة القوية اما الرزية في الحكم بقدم المجعول الزمانية
ولا نهاية العقول الامكانية فان الحوادث المتلاحقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة
وزمان ولكن الحوادث الابداعية سواء تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما في وجه الانفعال
والتجدد لا يغيرها المسبوقة بالزمان والمكان بل هو فاعل الحركات سواء كانت حركات او مشوقات
والمبادي فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله ولا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل
كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية
كله بلا انتظار ووجود كله بلا مهية وانما ينفى عنه علا عن كل متقابلين اشرفهما والمقابل
لا من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لاجل مراتب قصورها عن البلوغ الى الكمال
التام الواجبي ولمخالطة انوار وجوداتها الضعيفة لشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات
بعدها عن ينبوع النور الطامس القيوم وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الاول يتضاعف
الامكانات وبتضاعفها يتفاوت الوجودات كمالا ونقصا واستناعة وانكسافا وقد سبق ان نسبة
الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان كل ما وجب وجوده لذاته فهو لو صح فرض ما ليس هو في
مرتبة مهيته صار واجبا للوجود مثاله الاحراق ليس واجبا لحصول في ذاته ولكن عند التقاء القوى

الفاعلة

الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله
وتبين ان مثارك الامكان والقوة هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجال الفعلية والوجود
هو القرب منه ولا امكان من جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك ولا اختلال في الوجوب
من جهة الارتباط ولا ارتباط ولا اتصال ومناط الجمعية ولا انتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر و
الفقدان اوفر ولا اختلال والفساد اعظم واذا قلت حجبات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال
يتحقق بعض شرائط الكون وارتفاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي
الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في خصوص الطرف الخارجي كالقرب لا امكان الذاتي هو
كمال المهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هي كذلك في اي نحو من الطروف وهو او على الاتصاف
والطرفي والنقصان من الامكان الذي هو اخذ من الكيفيات الاستعدادية لكونها بالفعل
من جهة اخرى غير جهة كونها قوة والامكان الاستعدادي وان كان بالقياس الى حصول الصورة
الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية
تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة الاخرى معنى تحصلي و
لان المقوم عليه في الامكان الاستعدادي هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية في مثالنا
بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعيين يأتي من قبل الفاعل
من قبل استدعاء المهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد
له بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب حال المهية في مرتبة تجليات نفسها وباعتبار عدم ذاتها
لا بحسب حالها قبل وجودها الخارجي ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الامر لا يطرد الامكان الذاتي
لكونه بحسب مرتبة المهية وما بحسب المهية لا يزول بعلة خارجية بخلاف امكانه الاستعدادي الذي بحسب
الواقع فالجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشد في ما يستدعيه المكنة من القوة والفاقة
والشر ولان الامكان الذاتي منبع الامكان الاستعدادي وذلك لان المهية التي هي مصححات الشرور
والاعدام انما تاتت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادي
له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة
للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من الاستعداد المضغة وهكذا الى الاستعداد
البدن الكامل القواه والآلة والاعضاء مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام لتحقق
الامكان الذاتي لحدوث بعض الدواعي والاسباب وانبتات بعض الموانع والاضداد و

استمراره واشتداده اما لحصول الشيء بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على
المعنيين بحسب الاشتراك الصوري لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف
وعدم لزومه لمعية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة في الاعيان لكونه كيفية حاصلة
لمحلها معدة اياها لافاضة المبدأ الجواد وجود الحادث اما بالذات فيها كالصورة والعرض او بالعرض
كالنفس المجردة لتعلقها بالبدن لا بتعلقه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادي اذا اضيف الى ما يقوم
به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعي على
وقوع الشيء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بالمتعلق اشبه ومنهم من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادي
هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث انتسابها الى الصورة التي تحدث بسببها فمزاج النطفة
اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا نسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها ولكن صحة الدليل
صفة الطارئ واذا اضيف في الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وستسمع في تحقيق
ما هو الحق القراح في فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال **فصل** في بعض احكام الممتنع
بالذات واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة
نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع بالذات بما هو
ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات
لانه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لقوة عن صقع الوجود والشيئية فلا
حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل اليه الوهم فالحكم بكونه شيئا ممتنعا
بالذات انما يصح بالبرهان على سبيل العرض وكاستبانة ان الدليل على وجود الحق المبدع انما يكون
بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع
بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او
بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان كذلك فاذن قد استبان ان الموصوف
بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة
بما يستلزم الممتنع ولو كانت له جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من جهة الامتناعية
مثل كون الجسم غير متناه الابعاد فيستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الا من جهة
كون الشيء غير نفسه مع انه على نحو فاحدهما ممتنع بالذات والاخر محال بالغير فلا جرم يكون ممكنا باعتبار
غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فانه ليس من

جهة

جهة عليه لا امكانية بل من جهة وجوب وجوده لا امكانه وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود
بين الشيئين لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم ولا منافاة
بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكما ان الواجبين لو فرضا لم يكونا متلازمين بل مصطحبين
بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات
وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كامر وبهذا يفرق الشرط اللزومي عن الشرط الاتفاقي فان الاول
يحكم فيه بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتية بينهما
والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فما في عند
عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل ليتوصل به الى استحالة امر من الامور بالبيان
الخلفي او الاستقامي ان يقال ان هو وذلك مستحيل لجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه
لكون المحال قد يستلزم منه امر آخر واضح الفساد فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا اذا
قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببيا ومسببيا فاذن المتصلة اللزومية من كاذبتين قد تصدق
وقد لا تصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الانسان وناهقيته صدقت لزومية
واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يكون العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال
راسا او لا يكون بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف فانه يتبين لعدم العلاقة بينهما
اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات
فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان مثار الظن والتخمين **فصل**
في ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره
فهو موجود وينعكس انعكاس النقيض ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا
كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة مثل انا نعلم عدم شريك الباري تعالى وعدم
اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم الذي اما ان
يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم صانع العالم وعدم شريكه وعدم مثله و
غير ذلك فذلك انما يعقل لاجل تشبيه بامر موجود مثل ان يقال ليس له شريك نسبته اليه نسبة السواد
الى البياض والى ما نسبته اليه نسبة المتدرج مع آخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او
المماثلة او المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم بانه ليس له ضد ولا مماثل او مجانس او
ما يجري مجراها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم

فان كل معلوم موجود

اما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل انه يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يكون ثم يقال الاجتماع
الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسايط انما يعرف بالمقايسة
الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسايطها هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول ان
للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك
البارى وغير ذلك مفهوما وعنوانا فيحكم عليها احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل البتات
الغير البتة موضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق
عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها يصير منشأ لصحة الحكم ومن حيث انها
عنوان لامور باطلة يصير منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها
او بعدم الحكم عليها وبعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا يندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق
يمتنع الخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشايع
العرضي فان مفهوم شريك البارى والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه
بالحمل الاخر وبهذا ايضا صح الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل** في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم
ممتنعا آخر واعلم ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا المفروض محال وكل محال جاز ان يستلزم
اي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا لعلاقة
ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل انفكاك احدهما عن الاخر
وهذا انما يتحقق بالعلاقة العلية كالجاية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولي علة واحدة على
الوجه الذي حقق في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة الجسمية فمحل الحكم في الشرطية اللزومية
الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا امتاز عن الشرطية الاتفاقية
وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا لجواز تحقق العلاقة
فكلما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بسببها اللزوم جاز
ان يحكم بالاستلزام بينهما والا فلا بل فان المحال قد يستلزم محالا اذا كان بينهما علاقة ذاتية
سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام
حمارية زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب كاستلزام الدور التقدم وقد لا يستلزمه اذا لم يكن بينهما
علاقة عقلية بل ربما ينافيه اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالضرورة كعدم تحقق المركب
من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية كاتب بالنسبة الى كاتبيته

تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة
كلية في المتصلة اللزومية من كاذبتين انما يصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن علاقة اللزوم
فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال بتاتا اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة
واما ان يصدق كالاتصال الاتفاقي دون اللزومي واذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا
علاقة المنافاة وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال والتجويز لا الحكم البت من العقل اذ الاتفاق
انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل
التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البت بان الكاذبين
المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم
المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر
العلاقة ويظن انها قد يتحقق مع المنافاة فاذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما
متصادمان بتة وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين
يوجب ارتفاع الاخر والكل فيجب الارتفاع وفساده ان تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع
الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر
لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما **تفريع** ومن هناك يحل ما ربما يتشكك احد
فيقول ان اللزوميات لا ينتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت
الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن
بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون
سوادا وبياضا لم يكن بياضا والحل ان الوسط لو وقع في الصغرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر
لزمت النتيجة بتة والا لم يكن الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض
وفي الصغرى بالمعنى المجامع له فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر
الوسط لا بسبب العارض الناتج فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز
ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل
لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه اخر لم يتكرر الاوسط
ومن هذا القبيل ما اورده الشيخ في الشفاء شكا على الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق
كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان

فرداً كان زوجاً ودفع بان الكبرى لو اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج كل
لزومية كون الاوسط مقدمة اللزومية ولو اخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما يصدق
لو لزم زوجية كل اثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة كالاجتماع مع العددية وليس كك
اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية كل اثنين كونه فردا والزوجية ليست بلازمة على هذا
الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية كل اثنين ليست ممكنة الاجتماع
مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فيكون منافية لذات كل اثنين فزوجية كل اثنين لازمة لعدديته
على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية وحق الدفع والحل ان في الشق الصغرى
كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام كما يصدق الصغرى تصدق النتيجة ايضا لان من يرى ان كل اثنين
فرد فلا بد ان يلتزم انه زوج ايضا والا لم يكن يلتزم ان كل اثنين فرد بل غير كل اثنين ولكن نقول ان
الدعوى متداركا المسلك في الاصابة ولا ضعف في الاول فانه ان اريد ان بين عددية كل اثنين وفردية
منافاة في نفس الامر فهو حق ولا ضير اذ كل الاوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس بحسب نفس الامر يكون
شيء منهما غير مناف لنفس الامر ولو اريد ان المنافاة يكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق
فان الملازمة بين فردية كل اثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية كل اثنين
ليست بلازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم

لا بحسب الالزام

فصل في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب
الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض بموضوعاتها
حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود لا مكان في العقل تصوره وفهمه مشتملا على معنى
آخر غير حقيقة الوجود منتزعا منه محمولا عليه منبعثا عن امكانه ونقصه كالتشكيكات التي تنتزع من مراتب
نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من تصورات النور والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة
الوجود على الماهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى دون
الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية مفيد وحمل الماهية وذاتياتها عليها
غير مفيد ومنها الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب و
نظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها لانهما بينا الثبوت لها ومنها صحة السلب
اذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العقل ليس بموجود وليس يصح سلب الماهية وذاتياتها عنها
ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد في الانسان والفرس والنجم والشجر مختلفة ومنها كذلك

في العقل

في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها لا في الخارج ولا في الذهن لا يقال المتصور ليس الا الكون
الذهني لانا لا نسلم ان المتصور هو الكون في الذهن ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم
تصور تصوره وعبارة الاكثرين انا قد نتصور الماهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليه
الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا
لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس ومن الوجوه
الحسنة بعد تمامها الدليل الدال على ان المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية مع ان المطلوب عندهم تغايرهما
بحسب الذات والحقيقة اولا ترى ان صفات المبدأ تعالى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة
بحسب الذات والحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله

فصل في اثبات ان وجود الممكن عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد وانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى
الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالماهية الممكنة
اتحادا بحسب العين مع المغايرة بحسب المفهوم كما هو المعتبر في الحمل لكان اما نفس الماهية بحسب المفهوم او جزءا منها وقد تبين
بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة
او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع
قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر الحاد وجود شيء واحد
من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء آخر فكون الماهية اما
بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود الموصوف على وجود العارض واما بوجود
آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المترتبات من الوجودات المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه
بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود
نفس الماهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة بها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم
وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا **طريق آخر** لو قام الوجود بالماهية فالماهية الموصوفة
اما معدومة فيلزم التناقض او موجودة فيدور او يتسلسل والجواب بان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل كما ان قيام البياض بالجسم
لا الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور والتسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو
غير نافع لان الماهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار
وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها شيء في الخارج من هذه الجهة بل كلما يوصف من هذه الجهة يكون

من لوازمهما كالانتزاعية التي لا وجود لهما في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع
النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بمعنى الحقيقة وجودا غير وجود البياض
ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع ثبوت بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت
كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في
نفسه لا لحصول تلك الصفة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه
لو كان صفة للماهية لكان وجود الماهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس الوجود
لو كان صفة ثابتة للشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على الماهية
المتصور لا في العين بان يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود متصلا
ويلاحظ معنى لا اختصاص ناعت للماهية لا كما في الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها
عليه بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود
العقلي ونلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني
معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها ولئن كانت نحوا من الوجود الذهني لكن
لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود ولئن كان هو نفس تلك
الملاحظة فانه عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف الماهية بالوجود المطلق
في هذه الملاحظة لا كما يلاحظها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق قائلا
ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وهم وفهم وما يقال انا نتصور الماهية مع الذهول
عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو ذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء
اصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا ان لا يكون عين الوجود
مطلقا لجواز ان يكون للماهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في
الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن في
لا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرضي العام اللازم للوجودات
الخاصة ومن هيهنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من
اهل الله وهو ان الماهيات كلها وجودات خاصة وتعينات ظهور نور الوجود بكمالاته فيظهر تلك
الماهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقد وقع ذلك الظهور وصفقه بحسب القرب

من الحق

من الحق بوسائل والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع
الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك فصور تلك الماهيات في اذهاننا هي
ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع لا ولية الحاصلة فينا بطريق
الانعكاس من المبادئ العالية او بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك
صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه الا لمن تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود
المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته يحجب
ذلك فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير

تفصيل مقال للتوضيح حال اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية
الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكلام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم
الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعري
الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود كالانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ
الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معانٍ لا اتحاد بينها وجمهور المتكلمين
على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب
الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود
الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا ونفس الامر
حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته بمعنى ان حقيقة وجود خاص
قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حقيقة الوجود بلا اعتبار انتسابه الى فاعل يوجده
او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة ولئن كان ذلك
لما في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا
يقوم بالماهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا ماهية فاما ان يكون الواجب هو
هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في
تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود
الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود
خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وعن غيره من
الاسباب والعوارض وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم كما ان ذكوانه

الشيء احوج من مطلق الماهية الموجب احتياجها اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم
حقايق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض كالاضافة الى الماهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول
ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات
انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات الموصوفة بها وليس كذلك ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث
يكون بينهما من الاختلاف بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت جماعة من الاقدمين ان
الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة
نعم مصداق حمله على الواجب في الخارج ذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول زايد
بحسب الذهن ومبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته
وهذا المذهب هو مذهب صاحب الاشراق كما يظهر من كتبه وكلامه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع
المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود فاما بوجود زايد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون
اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود
وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء
او عرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة
اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد قائما قبل الماهية فيكون
مستقلا دونها لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه لا به
وقالت طائفة ان موجودية الواجب بكون ذاته وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات
بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في
الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقيقي
الى الانسان قيل انه موجود واذا نسب الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود
انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجود انه له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد
ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو ومفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور
المنتسبة اليه كما في لابن وتامر بلا انحصار المشتق للاشتمال في قيام مبدأ الاشتقاق بما هو الذي يصح
عدم قيام بالغير ولا كونه ما صدق عليه امر منتسب الى المبدأ لا معروضاته بوجه من الوجوه كما
في الحداد الماخوذ من الحديد والتامر الماخوذ من التمر على ان امر الاطلاق اهل اللغة وارباب اللسان
لا عبرة به في تصحيح الحقايق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية و

البديهيات

والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول
ومتأصلة تختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى حذاق المتألهين من الحكماء وقد مر القدح
فيه من قبلنا وما ينقل عن اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب الاشراق هو ان وجود المجرد سواء كان
واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل
لاح له اولا على كون ماهية النفس كالانانية من الوجود ثم حكم به على كل ذي وجود ما فوقها واقتصر في بيان
ذلك على قوله واذا كان ذاته على من البسايط والعقول الاولى ومراده ان العقول على النفوس في ما يجيء
وهي اقرب في مرتبة المعلول الى الواجب لذاته والعلة لا بد وان يكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا و
قواما فما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان يكون افضل من كل بعد منه فالحاصل اذا كانت النفوس وجودات
مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل الذي كان ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما
فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العام
للموجود بما هو موجود لا يوجب تجسما ولا تركبا ولا انفصالا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد
وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس
وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجب انما كان واجبا لكونه غير مقارن للماهية
اذ لو كان مقارنا للماهية لكان ممكنا واذا كان كذا فكل وجود لا يقارن ماهية فهو واجب فلو كانت
النفوس وجودات القائمة بانفسها من غير الوجود لكانت واجبة وهو محال وثانيهما ان الوجود من
حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن كل وبان النفس و
ان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص
وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجب لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير
متناه الشدة في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعد وسايط كثيرة ومرتبة
العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كالنور الشمسي من النور الشعاعي الذي هو معلوله و
هذا غير التمثيل المطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا
يقاس الى هذا وقد حقق روح الله روحه في سالف القول ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى تميز
فصلي فلا يلزم من ذلك تركب الواجب لذاته وامكان النفس هو نقص وجودها وكذا امكان
غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لا يكاد يحصر واما الوجود الواجب فوجوبه
هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولا يكون ان يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين فان

قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم
بنفسه قلنا ان دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في
تحقيق الحقايق واجاب عن الثاني بطريقي المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لا نم انه كان واجبا
لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهية بل وجوبه لذاته وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا
يكون مقارنا لماهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها
لكنه اندفع بالتام والناقص وانما يقع هذا موقعه في المتواطي لا المشكك واما الثاني فبان يقول
لمن اعترف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن الماهية في الواجب ومقارنته لها في الممكن ان مفهوم
الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن الماهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو خلاف ما زعمتم
في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجب يجب ان لا يتجرد عنها وهو خلاف ما اعترفتم به
وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا
منه فان لم يلزم هذا الايراد منا لم يلزم ايرادكم هناك وان كان مدعوكم هناك بان المفهوم المشترك
ليس مقولا بالتواطي بل بالتشكيك فقد دفع هذا ايضا **بحث وتحصيل** الفرق بين الموضعين واضح
فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان الماهية وكذا اجزاؤها لا يمكن ان يقع عندهم على
اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما مختلف ملزوماتها بالحقيقة و
الماهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه اخر من جهة
التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية ولا جزءا لشيء منها واتحاد
اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كالنور معنى واحد مشترك واقع على الانوار بالتساوي
مع ان نور الشمس يقتضي الابصار للاعشى دون ساير الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة
بين الحرارات مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة
المتخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم ولما اشتركت في مفهوم واحد عرضي لزم الكلام في اصل
قاعدتهم في ان الواقع على اشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا فاردا كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود
الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان
حيث ان الماخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة
واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقايق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها التي هي
بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود

ليست

ليست ماهية كلية ولئن كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زايد على انفسها و
جوهرها
بلا امتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير ثم ان الداير على السنة طايفة من المتصوفة ان حقيقة
الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود
او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو
الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق
وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود
وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم
كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا
من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام
ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من
ارتفاعه ارتفاع كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشاؤها
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل
ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية
والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء
بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف
وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق
لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه
اظهر الاشياء واوضحها عند العقل فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا
وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات
افراد له وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تشخصاتها لا تزيد على حقيقتها المشتركة بينها
المتفاوتة الحصول بذاتياتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة
وان كانت مشتركة بين الموجودات وهنا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم
في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان مفهوم الوجود واجب وذلك هو
الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بجوهر ولا بعرض لكونهما من اقسام
الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر

بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحله المستغنى عنه في تقومه ولا يتصور
استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندي كلامه لا وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية
ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معهما في الواقع واذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس
بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات اذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة و
لا له ماهية كلية ليحتاج في وجوده الى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات حقايق
متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الامور
الاعتبارية كما سبق القول فيه ومنها اختلافهم في انه موجود ام لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه
فلا تسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل ليس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتباري
ولا افراد حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زايدة عليها او
الحق انها نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب العقل كالاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم
في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد بلا تفاوت
فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحق ومنها اختلافهم
في ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر في مفهوم الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة او
مجازا شرط في كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ
فيه وليس للمبدأ تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء
اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير كما هو الحق الذي لا شبهة فيه **نقاوة عرشية** قد يبين لك
مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم
والخصوص ولا هو واحد بوحدة زايدة عليه ولا كثير ولا متخصص بتخصص زايد على ذاته كما سيرد بك
انكشافه ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما يلحقه هذه المعاني كالامكانية و
المفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها
بقوله رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته
وحقيقته وليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزايد ولو انه موجودا وليس بعرض لانه ليس موجودا
بمعنى ان له وجودا زايدا فضلا عن ان يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا
كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبر اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط امر كونه
امرا عقليا وكونه ما ينتزع عنه امر الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة

الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب عمومه وانبساطه على الماهيات حتى
يعرض لها لمفهوم العدم المطلق والمضاف والعوق والاستعداد والفقر وامثالها من المفهومات
العدمية ويتم الوجود بها من الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها
وامكان الاخر اذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر
من كل شيء تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه
اعتباري محض على انه لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام
الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه
ويظهر بصورها وحقايقها في العلم والعين فيسمى بالماهية والاعيان الثابتة كالوجود وهي مع
ساير الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل والصفات
السلبية مع كونها عايدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي
اصلا خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل فلا حد كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات
وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء اخر يلحق
الاشياء كالات لها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه ويتحول في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا
للذوات لانها ايضا وجودات خاصة وكل من الوجودات الخاصة مستهلكة في وجود قاهر سابق
عليه والكل مستهلكة في احدية الوجود الحق كالمضمحل في قهر كلاه وجلاله وكبريائه كالسيلان من
هو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت لذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت
بالنعوت الربانية المدعو بلسان انبيائه واوليائه الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته
مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة واتحاده للاشياء احتفاؤه في تلك
المظاهر اياها واعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها و
سماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه وفي
الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات الخلقية انما هو بالتجليات
الالهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالماهيات صور كمالاته
تعالى ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين وكثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها
غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية على ما سيجيء بيانه ان شاء الله **المنهج الثالث**
في الاشارة الى اثبات اخص للوجود غير هذا المشهود وما يتوسط بينهما وفيه فصول فصل في اثبات

الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على أن للأشياء
سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً وظهوراً آخر
عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية **تمهيد** إنا قبل أن
نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصد الكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين أوليهما أن للممكنات كما
علمت ماهية ووجوداً وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد أن تكون من المذعنين له أن الأثر
الصادر بذاته من الفاعل وما يترتب عليه أولاً وبالذات ليس إلا نحواً من أنحاء وجود الشيء لا الماهية

لغوام

لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لنقصها وبطونها
وغاية ضعفها وكمونها والوجود قد مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً
وكلما كان الوجود أقوى وأكمل كانت الآثار المترتبة عليه أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهية
واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور وأطوار من الكون والحصول بعضها
أقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما أن الجوهر معنى واحد
وماهية واحدة توجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة مبرّأً عن الكون والفساد والتغيير
فعالاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة مقترناً بها منفعلاً
متغيراً متحركاً أو ساكناً كائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف و
القوة ويوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذينك الضعيفين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً
ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان من حيث كونها كذلك والثانية أن
الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية
لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية
القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها
حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون
حالاً فيه وصفة له بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما
أن جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم
في مباحث العلم وليس قيامها به قياماً حلولياً ناعتياً فكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن
المادة بأي نحو كان فهو مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة به أولاً ومناط عالمية الشيء
بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها له فيه

وذلك حصوله

حصوله كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها إما فيه وذلك إذا كان قابلاً لها وإما عنه
وذلك إذا كان فاعلاً لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه
أو الحصول فيه أو الحصول له فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض
المفارقة والمادية والأفلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الخلائق يشاهدها
بنفس حصولها لها لا بحصولات أخرى وإلا لتسلسل وذلك لأن الباري جل ذكره خلاق الموجودات
المبدعة والكائنة وخلق النفس الإنسانية مثالاً لذاته وصفاته وأفعاله فإنه تعالى منزه عن
المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل
ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة و
سمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد إلا أنها وإن كانت
من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها
واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين باريها وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود
يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار
الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية
أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري وإن كانت الماهية محفوظة في
الوجودين فلا يترتب عليها الآثار المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج اللهم إلا لبعض
المتجردين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج فإنهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة
وكمال قوتهم يقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار فهذا الوجود
للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس يسمى بحسب هذا الاصطلاح بالظهور الظلي والوجود
الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك
ما قال الشيخ الجليل محيي الدين العربي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل إنسان
في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها وهذا هو الأمر العام لكل إنسان والعارف يخلق بالهمة
ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤودها حفظه أي حفظ ما خلقته فمتى
طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط
جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقاً بل لا بد له من حضرة يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق
وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً

فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها
من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل
عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هنا سرا لم يزل اهل الله
يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا
غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي
تبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من
شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرآنا في نفسه فان المتقي
الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده تاييدا عظيما وتعليق اجازة
قوية مع اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى
فاتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني وكذا الاشكالات الواردة عليه **فصل**
في تحرير الحجج في اثباته وهي طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع
كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات
وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة ظهر انه موجود واذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن
واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم كان عبارة عن الصورة الحاصلة من
الشيء صورة المعلوم اما ان يكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية
تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له اولا يكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم
اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس ان يحصل
في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن كالم العين مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو
حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها الاثار المقصودة منها فالعلم بالمعدوم
لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد في ان الصورة
مطابقة للمعدوم اولا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المراد بالصورة هو بعينها المعدوم في الخارج
هذا على راي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال
العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا
فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق
له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود يطابقه تلك الصورة والعلم بالمعدوم المطلق

عبارة

عبارة عن حصول شيء لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ لقائل
ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة واما اذا تصور
المعدوم المطلق بما هو معدوم فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث
وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود
اصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق
المشهور وسيأتيك ما ينفعك في دفعه ان شاء الله تعالى **الطريقة الثانية** انا نحكم على اشياء لا وجود
لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له وجود لكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد
منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طاير وكل مثلث زواياه
الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة
الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود
الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انه لا شك ان امثال هذه القضايا ليست
فعلية خارجية حتى يكون معناها ان كل عنقاء طاير بل كل ما هو فرد للعنقاء ولو بحسب التقدير
فهو طاير بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية
موضوعاتها مقدرة الوجود معناها كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد
صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز ان يكون
هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر اصلا الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد
المقدرة الغير المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا
كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لانه مما تقرر على مداركنا الثالث
ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان ولئن
سلكنا مسلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين
الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فحال الاشكال الكلية على هذا يجب
الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلاحد ان يقول ان الطبايع
موجودة بوجود الافراد فاذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بكل
الاعتبار فان قيل انا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه مخصوص حتى يكون الحكم في قولنا
كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئي متشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو

يهنا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك
الموجود الذهني الجزئي يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك العقلي ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث
انه مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فههنا جاز ان يلاحظ الموجود
الذهني المتعلق بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليس ذلك في الموجود العيني لا يحتاج لنفيه من بلاد و
الحق ان المأخوذ على وجه الاشتراك ليس يتحقق الا في العقل لكن مع اعتبار تحققه فيه وسيجي تحقيق ذلك
عن قريب ان شاء الله العزيز الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كانا نحكم
على جسم قد فرض انه كان صلبا فتغير فيلزم ان يكون صورته الذهنية والتشخص الخارجي واحدا
بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للتشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب الجاد بهما
الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب
لم يقال ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع لصورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحدة مع الموضوع
الذهني لكن المنظور اليه في العقيدة الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل الحكاية
حالهما بحسب الخارج ولا حجر في كون الشي الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي الحاكي عنه لان المنظور
اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشي المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية **الطريقة الثالثة** لم
لنا الى ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا
ينطبق على كل من تلك الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو كالمعنى المشترك الكلي مثلا حيوان
تلك للاشخاص من الاشخاص كالانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق
الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغل والحمار مجامعا لكل من تعيناتها مجردا في
حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها فهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر
واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة و
كحكمنا قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد مع هذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هو من جهة
انما هو في العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الكليات الاجناس والانواع وبالجملة الحقايق الحاصلة
دون الاعتبارات لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من
الحقايق التي هي معقولات اولى باعتبار تلك العوارض التي يسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور
موجودة في الخارج فيلزم على رايهم ان يكون في الوجود انسانية واحدة من بعينها مقارنة للعوارض التي

يقوم

يقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس وهي مع كل من العوارض غير جامع العارض الاخر
بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها فاذا عدم تشخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك التشخص
فقط واما غير تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهي ذات
واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى كتصيرها مع اعراض كل تشخص انسانية وكذلك التشخص وكذا
الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى الفصول والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول بوجود جانب اخر من
الوجود المسمى بالذهني قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشاء الغفلة عن رعاية الحيثيات والاهمال في
جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع
او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي او معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي و الكلية
لا يتحقق في الخارج فان هذا امر لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا
في كتبهم وتعاليمهم ان الكلي بما هو كلي ما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع
فيها كثيرا على رجل من المحاسن كبير السن صادفه بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس
في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المختلفة مطابقة لها اشترك فيها امر
موجود فيها قايلا هل بلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك الرجل لما
سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص مشتركة في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل
غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة و المعنى
الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الاعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشترك والكلي والعام
والنوع والجنس الى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان
مثلا من حيث هو انسان موجودة في الاعيان منصبغة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة في
فيها بل من حيث طبيعته ومهيته وقد فرض العموم لاحقا بها في موطن يليق لحوقها بها فيه وهو الذهن
لا الخارج وقد نص الشيخ في ساير كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة و
كذلك الحيوانية لا كثرة تكون باعتبارات اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير
ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت
خواص عمرو ولا غيرية باعتبار المقارنة بل حتى تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول
فان قلت كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني متشخص لا يقبل الاشتراك و
لا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو المهية من حيث هي وهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم

الدليل قلت ليس المقصود لمن قال ان الموجود في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك
بل المراد ان الذي يتصور معنى كلي ان المطابق لكثيرين ويخرج عنه العقل لك ومعلوم يقينا ان الذي
كان ان المعلوم لك من حيث انه معلوم لك ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات
في هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا جرم
لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب
ومنها العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا للغاية وحكمة لو لم يكن لما ترتب على فعله من الغاية
والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد
وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه الآثار المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني
ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات والآثار
الخارجية ولو لم يترتب عليها الآثار المخصوصة المطلوبة او لا ترى ان تخيلك المشتهى اللذيذ كيف يحدث
في بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا وتغيرة ولو لم يكن لصورة بيت تريد بنائه
نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك
حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني فعالجه بتدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة
لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث
تقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المرضى ويمرض الاشرار
ويقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك اجساما عجزت عن تحريكها النفوس ابناء النوع
كل ذلك باهتزاز علوي وتاييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبائع غايات في افاعيلها
الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون للطبائع ذوات
ادراك وشعور بغايات افاعيلها ونهايات حركاتها مع كونها جمادية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي
على الفلاسفة رادا عليهم حيث ذهبوا الى ان للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية
ولان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكماله بما يستدعي التوصل اليه في محله فاجاب عنه الشارح
المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها وغاياتها في افاعيلها غاية ما في الباب
شعورها شعورا ضعيفا والنظر في اثبات النحل وميلانها الى الاصوب بعض ما ذكرناه ولئن كان على خلاف ذلك
الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار والى جهة الصعود
عن الجدار واغراضها وادواقها لكثرة بين الفواكه ليستر بها عن صنوف الآفات واعوارها بالثمار في الاوقات

الصانعة

الصانعة بين يديك الى ما ذكرنا وههنا لمعات كثيرة لا يناسب هذا المقام ذكرها عرفها الذين ناقشوا حين ما
قدر الله اتيانه فيه عينه وكره **فصل** في ذكر شكوك اعتقادية وفكوك اعتقادية عنها فيه قد
تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذتهم وجمهور المتأخرين
الذين اثبتوا الوجود الذهني والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية
فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال
فوقعت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول ان الحقائق الجوهرية بناء
على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما سوق البيان اليه في الوجود
الذهني يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية
موجودة في الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقائق
جميع المقولات المتباينة بالذات تحت الكيف واجتماعها مع الكيف في الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ
ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وحملوه على الحقائق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو
موجود مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا للشيء والا لكان فصله الذي فرض
مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لكونها للحقائق التي منها الجنس في تقومها من حيث هو
بل هو من الخواص العارضة للجنس كانه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليه في ان يوجد ويحصل تحصيلا
وجوديا لا ماهيتها بل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصته من الجنس فاذا كانت ماهية الجنس هو الوجود
بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المقوم يحصل وجوده مقوما معناه وماهيته
كما سبقت الاشارة اليه وبوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب الماهية حين القيام
شرح افرادها وبوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته فان نفس الماهية لا يتعلق بها جعل وتأثير فلو كان الوجود
عينها او جزءها لزم الضرورية الازلية فيها تعالى الواحد القيوم عن الشريك والنظير علوا كبيرا واما الوجودات
الامكانية فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج الى جاعلها وفاطرها فكيف يتصور لها
الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون جنسا للحقيقة الجنسية الجوهرية لا زمانها والا لكان كل من
علم شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الذي ماهيته
اذا صارت ماهية موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد
في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالة
في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكرناه حمل

الجوهر بهذا المعنى على كل انواعه وكانت حاصل المندرجة تحته غير معللات بشي خارجه واما حمل كونها موجودة بالفعل
الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلاحقة بسببه علة خارجة عن الماهية واذا
لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عواليه كالاجناس في المقولات العشر الا بسبب الحمل الذاتي الغير
المعلل فلم يصر باضافة معنى عدم الحاجة اليه وهو قولنا لا في موضوع حيث اشير هنا والا لصار باضافة
معنى وجود الحاجة اليه وهو قولنا في موضوع حينئذ للسوالة بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم
هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا تحقيقات لا باس بايرادها لتحقيق
المحال ان والله حاصله انه لا منافاة بين كون الشي مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق على القائم
بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشي واللاممكن وشريك الباري والحرف والوضع والحركة وممتنع الوجود
واللاتناهي ونظايرها حيث يصدق على كل منها نقيضه بحسب المفهوم هذا فقد علم بما ذكروا ان
مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته وعرض
باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقايق
المتخالفة المندرجة تحتها واما الذي القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون
صورة الجوهر في العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين فقيل ان مرادهم من باب المسامحة وتشبيه
الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لانه لا تزايد بالكيف من حيث انها في الوجود الخارجي لا يكون في
موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فمعنى هذا العرض يصلح لان يكون جنسا من عواليه كالاجناس الى
الجوهر بالمعنى المذكور لجنس عال فيهما باعتبارين المعنيين متباينان لا يصدقان على شي من
الظروف وعلمنا بمعنى عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فمعنى هذا المعنى عرض عام لجميع
المقولات فلا تنافي هذا الا باعتبارية وبين ماهية الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي الاعراض على
نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين بهذا التقرير كلامهم على ما
يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر ان شاء الله وليعلم انهما الذي معنى قولهم ان الكليات الجواهر
جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه فانه قد يحل
من صور الجواهر العقلية ويعود اليه ويكون تلك الصور بحيث لو وجدت تارة في الخارج لا في موضوع
وتارة في الذهن في الموضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا
كان في خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان هذا مغالطة من باب تضييع الحيثيات و
اهمال الاعتبارات واختلاط الامكان بالجزئي فان الكلي الذي ثابت في العقل على رايهم يستحيل وقوعها

في كل عيان

في كل عيان واستغنائه عن الموضوع والمغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم
الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد ما يكون المذكور في كلامهم
ان كلي الجوهر جوهر الماهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وساير المضافات الذهنية و
الخارجية اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال الماهية المعروضة للكلية والكلي بالمعنى الثاني اي الكلي
للتشخص والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها لو خلطت بما يصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة
والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده
الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فانه بعينه ماهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان
لا في موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار انه
ماهية يتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف كان ولم يجذب الحديد
ووجد مقارنا للجسمية حديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف
مع الحديد بل في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة
بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء وغيره بان فصول الجواهر ليست
يكون جواهر بحسب ماهياتها ولا يصدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون
لكل فصل فصل لا الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا يندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان يكون مندرجة
تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في وجود واحد لاتحاد
كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر انها مندرجة
تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضا عاما لازما للمقولات العرضية اذ لا
مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من
المقولات اصلا اتفق عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام في دفع
الاشكال المذكور وهو كون شي واحد جوهرا وعرضا كليا وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا شيئا
يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن بل هو حاصل به
بل حاصل فيه حصول الشي في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض
قايم بالذهن من الكيفيات النفسانية فح لا اشكال انما الاشكال من جهة كون شي واحد جوهرا
عرضا وعلما ومعلوما وكليا وجزئيا فنقول انا لا نسلم ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موجودا
لما ذهب اليه الحكماء المحققون في طريق الابدفع اشكال كون شي واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا

واما الاشكال كونه جوهرا وعرضا فيجري ما ذكرناه لا يخرج عنه الجواب ولذا ارادوا انهما اثنان متغايران بالذات
فيرد عليه بعد كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر
عندهم وسنتلو عليك ان شاء الله تعالى ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها و
معلومة لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم
عليه ان يكون النفس الانسانية عند تصور المعقولات محصلة مكونة لذوات مجردة عقلية علامة
فعالة ثانيا وعلى اعترافه بانه يحصل عند تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر آخر غير الذهن
كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود مما يستبين فساده واستحالته كيف و
النفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا افادت النفس
العقل كانت بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا فحش على ان الحدوث
والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار
واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم
اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها متشخصا بنفسه اذ الوجود خارجيا
او ذهنيا يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان تشخص الماهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق
خارجية فان لم يحصل الماهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة مفرقة عن
تلك الغواشي واللبوسات بعرية معه ونعتبر مقرونا لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان
يكون للماهية حصول للشيء المعري لها عن المقارنات المانعة عن العموم والاشتراك اذ تعريتها عن الشيء
لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى غير وجودها الحاصل لها في الخارج
الغير الذي عراها عن الغواشي واني كان الوجود التجردي للماهية ما عين وجودها للارتباط بالامر
الذي من شانه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا يصح ان يكون وجودها
له على نعت الحلول والقيام والا عرا اذ معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون وجوده في الحال في نفسه عين
وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر ان الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها
بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية
التي تمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجودة بوجود
آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري
اذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونها ظرفا و

وان كان بعون الآلات او

فكانت المعلمة مفيضة لها فكان

وما الحرج

وما الحرج في كون احدهما ظرفا والآخر مظروفا والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر
في الوجود انما يتصور في المقادير والاجسام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم
الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه حسبما اوضحناك اليه في صدر البحث ان النفس بالقياس
الى المدركات الخيالية والحسية اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات
الواردة على الوجود الذهني التي بيناها على ان النفس محل للمدركات وان القيام بالشيء عبارة
عن الحلول فيه منها كون النفس هيولي للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها
اتصاف النفس بما هو مشتق عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية و
الحيوانية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك الصور
الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو
قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها هذا في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس
بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتأصلة فمجرد اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية
نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي تجرد عنها
الذهن من المواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص على قاعدة المثل الافلاطونية
وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها
وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها
وتلحظ كاملا لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كالابصار في هواء مغبر من بعيد او كابصار
انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده ان يكون زيدا او عمروا او بكرا او خالدا او شك
في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا الحال المثال النوري والصورة العقلية عند النفس بالقياس
الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغير ذلك من الصفات التي هي من نتائج ضعف
الوجود ومبناها المعقولية اعم من ان يكون ناشئا من قصور المدرك او من فتور الادراك
فان ضعف الادراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون قوته الدراكة
في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة
للابدان المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك بان يكون من
جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره
وجلائه فالاول كالامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها فلا محالة يكون تعقلها

٦٨

ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كافة الاشياء التي يكون رفيع السمك
بعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط
جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مبهوتة متحيرة من شدة نورانيته وفرط قوته و
استيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه و
الحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها
وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقالها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول
وارتحالها من الدنيا الى الآخرة ثم الى ماوراءهما وسفرها من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول و
في قوله ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور كافة
على الحقيقة في معرفة امور الدنيا لانها من جنس المعاني فاحد المتقابلين يعرف بالآخر وكما انا
كذا الذي يخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان من جملة الكون من الوجود
وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما سيحقق في موضعه وكل وجود جوهر او عرض يصحبه
مهية كلية يقال لها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها
ولا متصف بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم والتأخر وغيرها كما مر بيانه
فكما ان الموجود في قسم من المحسوسات او المعقولات تمام وجودات مادية او مجردة ولها مهيات
متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي المعلوم للنفس كذا ادراكه وللشهود
لها والحاضر لديها تمام الوجودات الحسية او العقلية واما الحسيات فباستيناف وجود لها من
النفس كما انه ومثل لما يبدو لها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال
وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في
النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص
اصنافها النوعية وحصول النوعية وحصول الكليات والمفهومات العقلية ووقوعها مع الكثرة
الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي وفرع ما تراءى من الامثلة في الاشياء الصيقلية الشبيهة
بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير الحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر
او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده
شبح لوجود الانسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات
والحركة والحرارة وغيرها من مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها ومفهوم كل

شيء

شيء لا يلزم تلك الاشياء ومعانيها التي يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس كالانسان حين
موافاتها الموجودات الخارجية لاجل صقالتها وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية
وحسية كما يحصل في المرآة لقرب شبيه بالعقول وفي النفس لقرب من العقل ولا يظنن ان ماذكرنا
هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين الطريقين انهم زعموا ان الموجود من كل
مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نزعم ان المهية كالانسانية
وعينه الثابت محفوظة في كلا الموطنين لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على
ما قررناه الا ان لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود اولا كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد اما في
الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات ويتحد اخرى
يصدق عليه جوهر مفارق عقلي يسمى بروح القدس على رأي افلاطون ومن سبقه واما في الذهن فبنحو
آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حالا او ملكة **تحقيق وتفصيل** اعلم
ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف
وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم
المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في الفضليات
المتعارفة من المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات
او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعني به ان الموضوع
هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان مهية
ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا فلكونه
لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا فلكونه اولي الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق
ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين
كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم
والحرف وشريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى المشروطات
الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الاولي ليس بجزئي بل كلي بالحمل
المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبائع
الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها
في النفس اي وجودها حالة او ملكة في النفس تصير مظهرا او مصدرا لها تحت مقولة الكيف فان

والفرق
اشباح الاشياء وظلالها
بين الحصولين ان الحصول في المرآة

سئلت عنا اليس الجوهر ماخوذا في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع
افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح
كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا اخا الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في تحديد
كالانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد الجوهر مندرجا تحته كما ان كون مفهوم
الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء على
محدوده ولئن كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فرد المحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه
لا يصير من جزئيات الجوهر والنوع وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون
نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع وههنا المفهوم
بشرط الكلية اذا وجد في الخارج يمتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص وكذا القول في اكثر الحدود
والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع
ولئن حمل عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها
في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على اي وجه اخذت ولم يكن الشخص
ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا الماهية النوعية قلت كون
موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما
يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فاذا اعتبر فرد من المفهومات اعتبار اجزاء الحد في
الحد وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة وباعتبار
اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا
فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات الخارجية ترتب عليها
اثارها لانها لكونها بشرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها و
تشخصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها
اثارها اذ مدار ترتب الاثار للوجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث
يترتب عليه اثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث انه موجود ذهني وقايم به قابلا للانقسام
لا لكله ولا لذاته بل هو معنى مجرد بسيط بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه اثار الكمية لذاته ومثل
ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار
الحيوانية من كونه حساسا بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد

عن العقل المعزول عن ترتيب الاثار كما قال وكذا حال الناطق فان قلت ما حسبت من اثار الذاتيات
منفكة عن الانواع في الذهن هو نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف
يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسما
بالذات فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم فيه حاملة الوجود الذهني بعد تمامها
لا يتحقق الا حصول نفس ماهيات الاشياء في الذهن لا افرادها واتحاد وجودهما وقد اقمنا لك من
البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك
تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذا الانواع كحمل مفهوم على
نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كما خذ الشيء فيما هو ذاتيه افقا ثانه فكما ان مفهوم الكم باعتبار لا يصير
فرد النفسه ولا يصير منقسما بذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فتحصله ما قررناه ظهر لك ان الاشياء
من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بجنس كونها افرادا
لها بل المقولات اما عينها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها
من مقولة الكيف بالعرض لان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات
لجميع الافراد لجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجداني وهو الذي حمل الامام
من علوم صحابي علام حيارى حيث انكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم
ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا وطريقة ولم يهتدوا الى
حله سبيلا ولم يأتوا الشيء يعتد به ولنعن الا قليلا لاشكال الثاني فانا نتصور جبالا شامخة
وصحارى واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة
المقادير على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه بان يحصل تلك الامور في الجليدية
الترليب جدا ولا متقدرة بل كيفية وقوة وضعت لنا حاصل في حشو الراس وكذا اذا نتصور
زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس مدركون
متحركون متعقلون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنايعهم
وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محلا من الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها
قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي ما اعتذر بان كليهما
يقبلان القسمة الى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل ولو كانتا تقبلان التقسيم الى لا نهاية و
الجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بوجود الاشياء بالجسمية وكما في الجرمانية في

القوى الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم
وليس لمنع القصد الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال
كما نعلم كما هو راي الشيخ الاشراق متابعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين واسياها والات سيعنى
بها يفعل تلك الاثار والافعال في عالم مثالها كالصنو كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد بذلك نقضا على
من اثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فاما ثبت
بادلة الوجود العلمي للاشياء الصورية وجود عالم آخر ولم يمنع الصور والاشباح وجودا آخر سوى
ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية بل انما يجدها النفس
المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستقلة عن محال الظاهرين العاليين بعون القوى
الباطنة كالاشباح من الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستقل النفس المجردة بادراكه
القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر يجمع
مقدار كما يستدل بادراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين
عالي على الاقليمين لما انا ندرك ما شاهدنا من محل تخاص هذا العالم بعد الغمام على الوجه الذي
شاهدنا اولا من المقدار والشكل والوضع به فينتصب عند المدرك ويتمثل بين يديه كشبوحه و
له وجود البتة وليس في هذا العالم الحق فوجوده في عالم آخر فذهب افلاطون والقدماء من
الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من المتألهين ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان
ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة و
لوازمها من الكيف والشكل والكم واللون والضوء وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة
في تلك اللواحق واما الاشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة
ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب
الدين السهروردي لاثبات هذا المطلب في حكمة الاشراق ان الابصار ليس بانطباع صورة
المرئي في العين على ما هو راي المعلمين ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس
علم اشراقي حضوري على المرئي فتراه وكذلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم
في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما رايته بعينها كما ظن لانه ابطل كون الابصار بالشعاع
فضلا عن كونه بالانعكاس واذ تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا تنجسم عن الاجسام ونستتر

الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآت الى الصور الظاهرة فيها فكما ان صورة المرآة ليست فيها
كذلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع
الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له هوية في الخارج فيراه وان
لا شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور
الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري فرات تلك الاشياء بواسطة مرآة
الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرايط وارتفاع الموانع ومثل ما امتنع به انطباع
الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون
موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم
الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة
الثبوتية واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول
لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى
بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء
الاقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك
من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم
العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية وفيما
نعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظام من اكابر الحكماء كما يقولون
بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية
وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الاشقياء و
بعضها ظلمانية مستنيرة هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين و
اما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويرتعون في رياض القدس عند
الانوار الالهية والمثل الربانية **نقد عرشي** اعلم انا ممن نؤمن بوجود العالم المقداري
غير المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الاشراق اتم
تقرير وتحرير الا انا نخالفه في شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا كما اومانا اليه موجودة
في صقع من النفس بمجرد تاثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها تباين موجود
غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما يعتنيه من الصور

وكالاشكال العجيبة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة
القوة المتخيلة ولان من الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها كحفظها
المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود
باقية لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعم والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس في
الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد وعين يخالف
الثاني فانه فيه يحتاج الى ذلك او ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرئية
عنده موجودة في عالم المثل وعندنا ظلال للصور الحسية مع انها ثابتة في هذا العالم
ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات فكذا ثابتة ما يراه كما حاكم الصور وثابتة الصوت
التي يقال لها الصدا، كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور الحسية الخارجية
كالذي ماسوى الله الوجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وظلال وعكوس
حاكية لها وحكايات ليست حقيقة ذلك السر كما في النظم الفارسي لبعض العرفاء همه عالم
صداي نغمه اوست كه شنيد اينچنين صداي دراز الاشكال الثالث انه لو كان للكلي
وجود في الاذهان على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية والانواع العرضية
فرد متشخص مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والكيف والوضع واشباهها فيكون ذلك الامر
المتشخص كليا ونوعيا بيان ذلك ان كل مفهوم كلي نعقله فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن
فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان
الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا عند
تعقل كل انسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وساير العوارض المادية اذ لو قارنها
لم يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد لكن التالي
باطل بديهة واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن وان كان امرا
متشخصا الا انه عرض وكيفية قائم بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ منه هذا الفرد
نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية وقد
علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها
ومفهومها دون ذواتها واشخاصها واما طريقة الوجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار حصوله
مجردة عن تشخصات الذهنية والخارجية جميعا ولا حجر في كون شي كليا باعتبار وشخصيا باعتبار

سيما

سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي ولقد الح علي واربكه يكتب لي ان انسانية الحق
في الذهن مثلا يكون كلي ان انسان في الحقيقة وهو جوهرانية وحال في الذهن ومحلها مستغن عنها
فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا والعجب ان المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني
الجوهرية الذهنية قائلا ان الجوهر حقيقة من شانها ان يكون في الخارج لا في موضوع وشنع على
القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم في انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان
لزوم انقلاب الحقيقة على ما صورتموه توهم الصدق والثبوت لا يظهر عند التعمق والتدبر اللهم
الا ان يلتزم في جميع الحدود والرسوم للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كذا و
كذا اذ كما ان جوهرية كالانسان الذهني لكن فلكا قابلية للابعاد ومقدارا ونموا وحسا ونطقا
وجميع لوازمهما المعلولة وح لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين
كونها نوعا من الجوهر من الوجوه التعسفية فانه ان مفهوم كالانسانية وغيرها من صور
الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل
المتعارف و دلايل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في العقليات هذا المثل لا ينافي عنده لوجود
عالم عقلي فيها صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور عنه او ما من قوله بوجود
ذلك العالم الشامخ الذي لم ينقل الذي يقول ان كون على بعض من افراد الماهية النوعية مجردا في
بعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب
العظيم افلاطون واستاذه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل و
تلك الافراد اسباب فعالة لساير الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات عناية بها
والدليل الدال على انها افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بالجامعية
والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تماميته انما يتم بحسب كون واحد من الوجود دون موطن
واحد من الكون لا بحسب الوجودين وباعتبار الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن
سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبايع النوعية الجرمانية في غاية المتانة
والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه
العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاها عدم الوصول الى
مقاصدهم وفقد الاطلاع على رموزهم كما سنذكره لمن وفقه الله انشاء الله على الانبياء مقاصدهم
ونعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا

شاينة نقص وعيب لا على مجرد الانظار البحثية سيلعب بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها السابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كل ما دخلت امة لعنت اختها ثم لان اولئك العظام من كبار الحكما والاولياء ولانهم لم يذكروا حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه مجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وجدت لهم فحكموا بالغيرهم لكن يحصل للانسان ليعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم لكونه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا ارصاد الكواكب واعداد الافلاك بناء على رصد شخص كابرخس وابطلميوس مع عدم توسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبر اقوال فحول الفلسفة المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطا كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا عند تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مومنا متحيزا لان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا ساير المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري بيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل في اذهاننا حقايق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة الموشيات ان حصول صور الاشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلولها فيها بل كما ان الحق الجوهر النوري اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو راي شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحس صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر لا صورها الباطنية يشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان الحاكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم ثم على التقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف ليس الانفعال والتاثر منه دون مجرد القيام فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها احاطة العلمية على الحوادث ارتسام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا تتصف بالكاينات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة

العقل

العقل والتاثير في تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا نم ان مجرد قيام الشي بالشي يوجب اتصافه بذلك الشي من غير تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح لان ذلك امر لغوي لا يتعلق لغرضنا في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا مما يستفاد من الرجوع الى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحو الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في الخاء بهذا المثال فليحسن المسترشد اعمال رويته في ذلك التحقيق ليتجلى منه الايراد بنظايره من النقوض الوجه الثالث من الجواب وهو المذكور في الكتب بان مبنى الايراد على عدم التفرقة بين الوجود والماصل الذي هو الهوية العينية وغير الماصل الذي هو الصور العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية والتضاد انما هو بين هوية الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي المتضادين وبالجملة نوع الصفات يعتبر في حقايقها انها بحيث اذا وجدت في المواد الجسمية تجعلها بحالة مخصوصة وتوثر فيها بما يدركه الحواس مثلا الحرارة يقتضي تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قايمة بالخط بها يكون اجزاءه على سمت واحد وقس عليه الانحنا والتشكلات فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجرد حالة فيها لم يلزم الا اتصاف بما من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لا ان يصير النفس موصوفة بهذه المحمولات الانفعالية المادية ولقايل ان يقول هذا الجواب لا يجري في النفس بلوازم بعض المهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة وامثالها مما ليست من الامور الخارجية وكذا الكلام في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالها اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع مثلا احكام المتعلقة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها امور اعتبارية عقلية من لوازم المهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا الكتاب ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود لا صيلي والخارجي لها واما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الاصلي اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظايرها واما العدم وامثاله فلها صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل لبعض المعدومات صورة وعنوانا للامور الباطلة ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها كالاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية

موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج فالموجود في
الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان
الموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين و
يكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج
فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورة للماهية والوجود ظلي غير متاصل وفي الخارج هوية والوجود
متاصل ومعنى في في الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد
بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل كون الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج
هو انه يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو انه لا يكون كذلك كالاشكال السادس انه يلزم
ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون بالحقيقة اشخاصا لها لكي فرضنا
لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين وحصل في ذهننا
هذا المعنى متخصصا متعينا فالموجود في ذهننا فرد متخصص من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل
يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق
وكذا الشريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد متخصص
لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والا لم يكن شريكا للباري والجواب ان القضايا
التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية ومن التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها
بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك
الباري والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم و
مفهوم الممتنع لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصوره ويوجد في الذهن يحمل عليه
انه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان تلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كونه مفهوم
عنوانا لماهية من الماهيات ان يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شايعا
فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور
ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا
لماهية باطلة يصير منشا لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجاز كما جاز عنه بامتناع كاجتماع
عنه فصحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا
لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم واجب الوجود بالذات

فرد المعدوم [illegible]

كقولنا

كقولنا واجب الوجود متشخص بعين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية
التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن عينية التشخص غير
متوجه اليه بل الى ما يؤدي اليه البرهان انه بازائه وهو الحق القيوم جل ذكره وان تقدس ان يحل
في ذهن من الاذهان فعلم ان امثال هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي وان كانت تساوق
الشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على الملحوظ بتقدير ما بان يكون التقدير متمم
فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة محصلة اصلا او في الذهن الا بان يكون الموضوع مما قد
فرض ثم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة
الموقتة او المعينة فيلزم كون القضية مشروطة في المعنى فصل في زيادة توضيح لافادة
تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم
التخلص عن جميعها اختاروا ان الموجودة في الذهن ليس حقائق المعلومات بل اشباحها واظلالها
المحاكية عنها بوجه وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد في ذهننا عند تصور
الحقائق امر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقائق
بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال
الحاصل في الذهن ظل من المعلوم ونوع مثال له ونحو محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتهما
للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو صح دلائل
الوجود الذهني لدلت على ان للمعلومات بانفسها وجودا في الذهن لا لامر آخر مباين لها
بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ
الدال عليه هما زيد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجري عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته
وعرضياته فليس فيما ذكروه جمع بين الدليلين بل ابطال لهما واحداث مذهب ثالث وسلك
بعض الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا بأس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للاذهان و
توضيحا للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان ماهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى
انه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية من الماهيات اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية اصلا وليس شيئا
من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن ماهية من الماهيات فان قلت
فما يصير موجودا ثم يصير ماهية اما غير الماهية فيصير الماهية موجودة ثم يصير عين الماهية وهو
ظاهر البطلان او ماهية اخرى وهو الحق في مثل ان يقال وجد الفرس فصار انا قلتم

بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة
جائز كما تبين مرارا واما ثانيا فلانه منع قولنا فوجد هناك امر ما ليس له وجود معين
فصار انسانا حين ثانية الترديد بان هذا الشيء اما انسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان
وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود او بالحصول من حيث هو ماهية كالانسان وايضا
لو تم ما ذكرت لزم لكن لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال
لو وجدت كل اربعة اولا فصارت زوجا فاما وجدا اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس
بزوج فيكون كالاربعة ليست بزوج ثم يصير زوجا وبطلانهما ظاهر اذا تمهد هذا نقول لما كانت
موجودية الماهية متقدمة على وجود نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلا
والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا
في الذهن لا استبعاد لكن يتبدل الماهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له ماهية اما جوهر او
كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة
الكيف وعند هذا اندفع كل الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية
فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة
في الذهن بل امر اخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الوجود
حقيقة معينة يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي حيث
اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم
الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه ولكن انقلبت حقيقتها الى
حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم
دليل عليه اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه بحسب وجوده عند العقل في الذهن ليحكم عليه ولكن
ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو
وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود فان قلت
انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض وبين الكيفيات
الذهنية اي الصور العلمية مادة مشتركة تكون بحسب الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي
من مقولة المعلوم كما قرروا في الهيولى المبهمة في ذاتها حتى لا ابهام ويصير باقتران الصورة
تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات

قلت

قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الاسود ابيض
والحار باردا او صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها
الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يوضح العقل تصوير هذا الانقلاب
امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكر هذا الحبر العلامة في تعاليقه واعترض عليه معاصره العلامة
الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول ان ينقلب
المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليس لكل امر يوجد في الذهن محل
او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة
الذهنية التي هي عين كيف ما الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما هذا الامر الواحد
الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى و
كيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم
لا يوجب جواز الانقلاب بكون الحاصل في الذهن مغايرا بالماهية اذ العوارض متقدمة كانت
او متأخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض
الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل
الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كانت
او ينقلب الى ماهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او
ينقلب فيه الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب
كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر وتارة الامر الآخر
والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يعني ان يقول ان الجوهر
الخارجي في الذهن لا يكون الا كيفا وبحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي
بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج
لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن
كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في
الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق
انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا و
لئن اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون

كيفا نفسانيا عرضا قائما بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بغير النفس
ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود ولئن اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس
وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا لانه
وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما
الى الكيفية في الذهن ان لكل من الحقائق العينية ربط خاص بصورة ذهنية بها يقال انها صورته
الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم
من ذلك ان يكون وجود كل شيء وجود كل شيء آخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد الف مثلا في الخارج
والعقلية حقيقته لا حقيقة ب كان عين ب او يقال لو وجد ا في الخارج كان عين ب فحينئذ
اذا وجد الكيف النفساني في الخارج كحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض
ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي
يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروط بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروط
بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود كل امر ذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقتها الى الحقيقة الخارجية
او متضمن لهذا الانقلاب قلنا تامل فيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب الى الحق وابعد
عن المفاسد المذكورة وبيانه انه لما قام البرهان على ان للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر اثارها
الذاتية التي هي مبادي لعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم
التي المقتضية للتحيز وهيولى للابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت
تلك الحقائق في الذهن كانت صورا علمية تابعة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق
بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية فعلم ان الحقائق الكلية من
حيث هي مثال لها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول لعالم الابداع من حيث انها ليست متعينة اصلا
وليست لها حقائق متحصلة بها يدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية
الابهام انما يحصل ويتعين لها مهيات بالقياس الى احد الوجودين فالحقيقة المائية اذا كونت
من حيث وجودها العيني الاصيل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلا واذا وجدت في الذهن و
قام به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية من غير ان يتحصل شيء منها ولا يندرج تحت
واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقته المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج
او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته ايضا لان الشيء لا ينفك

عن ذاتيه

بان يكمل ... اولیا ... ولا یکمل ... فافهم

عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتية وايضا على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان
ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على المهية وهو هو الاساس عندنا الا ان البرهان
فالشيء انما يتعين بوجوده الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا خارجية
ولا ذهنية ولا مبهمة ولا متعينة فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به
كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي لو كان قابلا للابعاد كان جسما ولو كان
مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع
هذه الذاتيات من الذات انما يكون بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم
يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات العرضية
من العلم والكيف وامثالهما ولو لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين
لم يصلح لان يشار اليها ويعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها التعبير الا بالفاظ ونوادر العبارات و
تحديد كالاشارات بل يكون لها كالاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ
المهيات وعدم انفكاك الذاتية عن ذي الذاتية في الوجودين هو ان الذهن عند تصور الاشياء
انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث
وجودها العيني الخارجي الذي به تتحقق مقولة من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها
بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور
الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن يلاحظه عن
اشخاص المياه الموجودة بتشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له فيه وتصير
روحانية تنظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها
فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وكذا يستنبط ذاتياتها
طبقها لو صادفك اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول
في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتأخرين اكثره غير مبني على اصول صحيحة
كشفية ومبادي قوية الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية
وعلى التابعات المقبولة دون المقدمات البرهانية وللكلام رام منهم افادة تحقيق او زيادة
تدقيق نماجاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مؤلفاتهم تراكم المناقضات مجموعة من ظلمات
بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا كل [illegible] وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون

٧٦ **فصل في بيان تخلص عرشي في هذا المقام** وهيهنا مسلك آخر في حل بعض الإشكالات الواردة على
القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل
من أن إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة
انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو أنا نقول
إن للنفس الإنسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية عن الأعيان الخارجية وعن الصور الخيالية و
الأشباح المثالية ولا شك أنها عند انتزاعها هذا المعقول المنتزع يتأثر بكيفية نفسانية هي علمها به
فيعلم أن للنفس هناك كيفية حادثة عند إدراك هذا المعنى والحكماء قالوا إنا إذا فتشنا حالنا
عند التعقل لم نجد إلا حصول الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي نوع الصورة العقلية من قائمة
بها ناعتة لها فلهذا قالوا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على أنه يحصل
الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بأن العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل
الأمر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه أنه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته وأعراضه
وذاتياته كالأبيض والضاحك والماشي والجالس والنائم والحيوان والناطق فهي موجودات بوجه
بوجود زيد بل عين زيد ذاتا ووجودا فإن في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان
والناطق ولا يلزم منه أن يكون زيد كيفا لجوهريته بالذات وكون الجوهر ذاتيا له أن يكون الجوهر ذاتيا
للكاتب والضاحك والناطق فكذلك الموجود الذهني فإنه من جملة الحقائق الكلية العلم فإذا وجد فرد
منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بأن يتحد بحقيقة المعلوم كالإنسان الجسم إنما يوجد في الخارج
إذا كان فيه متحيزا متشكلا ناميا أو جمادا أو عنصرا أو فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك
العلم إنما يتعين ويتحصل إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا
وتحصل العلم وتعينه إنما هو بانضمام الحقيقة المعلومة إليه متحدة معه بحيث يكونان في الواقع ذاتا
واحدة مطابقة لهما فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها
البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كالإنسان زيدا في الخارج حيوان من حيث
جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه
وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح أن العلم من مقولة الكيف و
الكيف ذاتي له من حيث أنه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الإشكال
بأن العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف ومن حيث أنه حقيقة المعلوم

وجبت

وجبت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين
لأن محصل هذا التحقيق أن العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم العلم
متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كالإنسان زيدا من حيث ذاته من مقولة
الجوهر ومن حيث أنه أب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب ذلك النحرير المحقق تبعا للعبارات القدماء
أن العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فإن الأبيض والبياض عنده
أمر واحد بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء كالجنس والصورة والفصل واحدة
بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سيجيء سمعك إشباع القول في ذلك وعلى هذا لا اعتبار
على ما ذكرنا ولا يشوش كالأفهام وساوس الأوهام **المرحلة الثانية في تتمة أحكام الوجود**
وما يليق بأن يذكر من أحكام العدم **فصل** في تحقيق الوجود بالمعنى الرابطي ربما يتشكك
بأنه إذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود
في نفسه ثم الثبوت للموضوع ثابت أيضا للموضوع فيكون له أيضا ثبوت ثابت هو أيضا للموضوع و
هكذا إلى غير نهاية فينفك عقدة التشكيك بما سبق من أن إطلاق الوجود على الرابط في القضايا
ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود ومنه إذا كان محمولا أو رابطا أو ثابتا لغيره وكثيرا
ما يقع الغلط في إطلاق الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات
وتارة بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كانت
لنفسه أو لغيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون آ ب ليس
مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الأعراض والصور لموضوعاتها
ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل إنما هو اتصاف آ ب أي الربط بينهما فيجوز
أن يتصف الموضوع بأمر عدمي حالة ثبوت بنحو من الاتحاد ولئن لم يكن في الخارج بل في الذهن
وقد علم أن اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الأوهام وخطرات الأوهام غير ممتنعة
لانبتاتها بانبتات الملاحظة إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما
لحكم بثبوته للموضوع أو المحمول فإذا قلنا آ ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لآ على أنه مرآة
لتعرف حال آ وب لا على أنه ملتفت إليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت
ثابتا لآ أم لا منسوبا إليه بالثبوت أم باللاثبوت فإنه في حكمنا بأن آ ب نسبة محضة
والنسبة بما هي نسبة لا يكون منسوبة نعم إذا قلنا ثبوت ب لآ كذا فقد جعلناه منظورا إليه

٧٧

بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح لان يصير احدهما فيعتبر ثبوت
ورابطا ومع ذلك يرجع كامر الى ان يكون ذلك الثبوت كالمرآة لتعرف حال الثبوت كما واخر دون كالملتفت
اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض وانتقلنا اليه وثبتناه على

الا بالتبع ثم اذا التفتنا اليه

موضوع فحصل هنا ثبوت ثالث غير ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتصيير احد طرفي الحكم حصل
رابع وكذا يوجد خامس وسادس الى ان يقف عن مرتبة كالانتقالات والملاحظات الحاصلة هنا بالارادة
والاختيار فينقطع به السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده
في نفسه الا وجوده لموضوعه ليس اعنوا بذلك ان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه كما في الاعراض
والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه بكونه هو لموضوعه ذلك المحمول بل عنوا انه لا وجه
نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرد انه ثابت للموضوع
وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه
هو انه موجود لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا كان الكلام في مجرد مفهوم
الحملية المركبة واما الذي حاشيته الحكم مما يحاكيه الواقع مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الانحاء
فذلك كلام آخر ثم لا يخفى عليك حكاية ما سبق وسمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما لكنه
تصدده ان شاء الله ان وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى
فوق ما وقع في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبايع المادية
في نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان وجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته و
ان وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات فعالم الممكنات بطرا ما بها
ومقارناتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب جل مجده
وللابداع لا ولذلك كالاكابر ولم يترقوا الا الى هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا
رابطا لانهم لما قالوا بالثاني في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون
مرتبطا بالحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ منه كالانتساب الى المعبود الحق جل كبرياؤه و
اما نحن فبفضل الله ورحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه في مرتقب القول في مستقبل الكلام ان الممكن
لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى البارئ بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط
بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت كلمات في بيان
الفرق بينهما معنى وعقدنا اصطلاح المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه احد

المعنيين

المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض **وهم وتنبيه** لعل بعضا من اجلة العلماء المتأخرين
اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة
بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد لو اعتبر على النحو الذي هو في الجسم اعني انه هيئة
الجسم كان موجودا ولو اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر صوفا في
القطن كان موجودا ولو اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل
ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها
لم يظهر ولا يظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصول اخرى ليست معانيها في القوة و
المتانة اقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء
بمثل هذه الجناحين الواهيين فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى على المتدربين في الصناعات
العلمية اولم يقع فيه وضع احد معنيي الوجود الرابط موضع الآخر فان السواد وقولنا الجسم اسود
من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا لا ينافي ان يكون له
للاسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود ولذلك كان وجوده الثابت في نفسه
هو بعينه وجوده للجسم وقوله ولو اعتبر انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقل
الحقيقة الجوهرية فكلام حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للاعراض لكن التردد
غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها
اذ لا شبهة في ان كل صفة فلا على الموضوع خارجة عن نفس هويتها الملحوظة عما هي هي ولهذا ان اراد بها
السواد بحسب هويتها الملحوظة بنفسها فالحكم بكونه معدوما غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه
لنفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجوده كما وقع في نفسها هو بعينها وجودها للموضوع عامها فللجوهر
وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد من الوجود لنفسه ان
لا يكون قائما بغيره **فصل** في ان الوجود على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية
وبأي معنى يوصف بذلك انه كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها كالانتزاعية
الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب والاضافات وقد يطلق
على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية
وهي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق الحكم والحكاية عنه في حملها على المفهومات و
انتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني على ان يكون المعقود بها من القضايا ذهنيات

وهذه من موضوعات حكمة الميزان كالمقارن كالاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته و
ذاته وكذا الشيئية وكالامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية
بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد تحقق لك
ان المعقولات الثانية هي ما يطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى في الذهن على انه
يعتبر قيدا في المحكوم عليه لا شرطا له وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستند الى المعقولات
الاولى والوجود وكذا الشيئية ونظايرها ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر في اثبات
نحو وجود تلك الثواني ولزوم وجودها حال في النفس او في الاعيان ولزومها صلاحية الايصال
النفع في الايصال من وظايف العلم الكلي اذ يبين فيه ان المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا
او فصلا او خاصة او عرضا عاما فالكلي بشرط كونه من الامور مع صلاحية كونه موصلا
او نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم والاعراض
الذاتية يبين في المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامتناع والامكان بشرائط يصير بها المعقولات
الثانية او الثالثة موضوعا لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا و
قد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه ساير
الموضوعات في ان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها
واما تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الاسفل اللاعلى في العلم الاعلى وهذا ايضا شيء
لنا بان الوجود للشيء متقدم على ماهيته والفاعل الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على
ما نحققه بعد ان شاء الله تبصرة ان من الصفات ما لها وجود في العين والذهن جميعا
سواء كان وجودها انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعيا كالعمى
بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا
نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفي وجود الماهيات في الاعيان ونفي مجعوليتها بل
الواقع في الاعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الاعيان
وكون الماهيات في الاعيان عيانا على اتحاد جامع كون من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب
اليه المتاقون للحكم الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين المذكورين
اصلا انما وجودها العيني هو انها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للشخص
وكانه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فلك ليس

معناه

معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا
يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي لا بما
هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات والذي كان في طرف العروض هو الذهن فقط في
العقود حقيقة كقولنا الماهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم
من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا يكون الا القضايا ذهنية كما علمت بلا خلاف في
ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية وخبر فيه
ذكر تنبيه وتعقيب تحصيلي ان بعضا من القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون
الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك
ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث
ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود
بحيث لو لاحظها العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني
فان مصداق الحكم بالكلية للانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدءا لانتزاع العقل
الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا بمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود
الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه انتهى كلامه وفيه محل انظار
كالكيف والكم لان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم
بوجود احد الطرفين دون الاخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في
الوجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للاخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من
الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات
فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها للموصوف فلها
ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا
يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما
في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض وعنهما فان وقع
في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار ما يلوح منه ان الصفة ان كانت معدومة فكيف
يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء انتزاع معناه ما ذكرناه

فلا يوجب نقصا عليه اتصاف الاشياء بالاضافيات والاعدام والقوى ثم ادريت ان لها حظا
من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلبه يقع لها عن
الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى واكد من حظ الموصوف بها لعلته وذلك كاتصاف
الهيولى الاولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه في بابه
انشاء الله فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له
وجه بل الحال قد تنعكس كما مر فى تعميمه حسب ما لم يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول
معنى الاتصاف في كل طرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف
اعم من ان يكون بانضمامها اليه او بانتزاعها منه ثم يدعى بعد هذا التعميم في النحو انه لا شك ان الهيئة الحق
يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فقد تحقق لك
ما ذكرنا من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدم سخف من القول لما ترتضيه دون تدبر
تنبيه
ولعلك علمت مما مر في فصل يشك في تفاوت مراتب الاكوان في الكمال والنقص وتفاضلات الاشياء
في القوة والضعف والتمامية والقصور ثم يلتبس لك لمن تدبر في هذا الامر اختلافا يتوهم القاصرون عن
غايات الانظار وروده على اولياء الحكمة وائمة العلم ومقتديه الذين اختاروا طريق السلاك الناهجين
طريق الحق ومعادنهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في الواقع وعدوا
من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات السبعة النسبية بان
يذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من
الفعلية او الحصول وغاية المجد والعلو لمن يكون فيها غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام
بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص
والقصور وما سواه مصحوبا بالقصور والامكان المتفاوتين على انحاء وتعابيرهما وتباين طبقاتها
فيهما وكلما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية
من النزول والخسة بحيث يكون وجودها الجوهري عين قوتها بالصورة الحالة به وفعليتها محض القوة و
الاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية اخرى واذا
علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالاعراض لا سيما لم ينته كون وجوداتها
في الوهن والخسة بحسب مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت الاعراض والخسة
الى عرض كون حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك الى عرض او كيف او اينى او كمي او

وضعي

او وضعي على سبيل التجدد والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني
اثبت للحركة وجود في الفلسفة الاولى واثبت لها هذا النحو من الوجود اللايق بها بحسب الاعيان لا
بحسب الاوهام كيف ما اثبات نحو آخر من الوجود وهو انقاء لها هو الجهل المضاد للحكمة فصل
في ان الوجود خير محض هذه المسألة انما يتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت ان لمفهوم الوجود
المعقول الذي من اجلى البديهيات الاولية مصداقا في الخارج وحقيقة وذاتا في الاعيان وان
حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنى
انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اي نفس الوجود عند
او وقوع شيء آخر هو الماهية واما من لم يضع لمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى
هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا
لان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا و
ارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاها ومقصودها
مفهوما ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا في غاية الظهور والجلاء لا يليق لمن يخوض بطلانه على اوائل العقول
الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان الوجود كل شيء هو نحو ظهوره بافاضة
نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات ممتنع المهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود
فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التي عبارة اما عن قصور
الوجود ونقصانه عن شيء من الاشياء او فقده وامتناعه راسا او لا يكون فان الشر مطلقا عدم
اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام في ذات ما او صفة من صفاتها الكمالية الوجودية فالشر لا
ذات له اصلا واما الماهيات الامكانية والاعيان الثابتة في العقول من حيث هي في حدود انفسها لا توصف
بخيرية ولا شرية لانها لا الموجودة ولا المعدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذي
قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم فالخيرية فيه
اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل
بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم
الوجود الذي هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد
فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى الذي هو اخس مرتبة النزول وهو الهيولى الاولى التي
حظها من الوجود هو عريها في ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها

وشرها خستها وضلها قبولها وتحصلها ايابها و صلها حيثها كما سيرد عليك برهانه في موضعه
فهي منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والالام على انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة
التي هي طيور سماوية لها اقفاص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية والوضعية
الفها مادامت هي غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم تنته سلسلتها الى حيز المكان والزمان و
اما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض
الوجودات مع انه خير بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى ما يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه
هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدي
الى عدم ذات او عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه
خير محض كما علمت فالشر الحقيقي غير مقتضى البتة والشر الغير الحقيقي مقتضى بالعرض للزومه لما هو خير حقيقي
ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم الماهيات غير مستندة الى الجاعل و اثره
مبنيها مقصودات كليات ونقصانات الوجود عن الكمال التام والجمال الاعظم **فصل** في ان الوجود
لا ضد له ولا مثل له تقابل التضاد من شرط كون المتضادين مما يتعاقبان تحت جنس واحد على محل
كما سيأتي في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد
وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود و وجود بما
هما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات المقابلة للوجود لكن انه لا طبيعة
اعم من الوجود ويندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها و فلو ان هنا فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا
نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع
فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل كيف والضدان والمثلان موجودان
متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بامر يزيد عليه فخالف جميع الحقائق لوجوده اضدادها
وتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء و به يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة
الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما وبين الحيثيات اتحاد باعتبار التعينات والتنزلات واما
بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات
الوجودية المتقابلة او المتشابهة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل واما ما
يتمسك في ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها
فيلزم اجتماع الضدين والمثلين بالفعل او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للاخر فليس

بتام

بشيء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما
هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو التزم ان يكون لها ضدا ومثلا لا يمكن ان يتحقق في
وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة ففات ما ادعي
اثباته ثم عروض الشيء لصنوه غير واضح الفساد **تتمة** فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه
المفهومات غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق في الخارج او في العقل والصفات
السلبية مع كونها عايدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتقابلة في
الحيثيات المنافية لها راجعة الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو
مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشأته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود و
اما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار مما لا يابى الا
اتصاف بالوجود مطلقا بل بهذا الاعتبار كساير المعاني العقلية والمفهومات الكلية في امكان
تلبسها بالوجود بوجه ما بل المنافي لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد
غير بتي وطبيعة العدم او المعدوم بما هو معدوم لمفهومها ما لا خبر عنها اصلا وليس هو شيئا
من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موضوعا ويحكم عليه بالبطلان
والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الذهن هنا في العدم المطلق وكذا الحال في
العدمات الخاصة الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كالفقر مفهوم كالعدم المطلق
باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق لكنه موصوف بخصوصه بخلعه من الوجود ولهذا
حكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق باي نحو من الانحاء و
طور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق له في حمله الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار
التقابل كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مطلقا اذ قد انسلب عنه جميع الوجودات
في هذا الاعتبار مع انه بهذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا كانسلاب ذاته نحو انتساب وهذا
التعري في نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصورها والمتصور وجود عقلي هو فرد من افراد مطلق
الوجود فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على
مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب
واعدام وقد ذكرنا اختلاف حال الشر على شيء بالذات اولا وبالعرض ثانيا وبه يندفع اشكال
المجهول المطلق وما شاكله في هذا الموضع نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه

وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات ولذلك يعتبر المجهول المطلق
ومفهوم النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها بأحكامها كعدم الاخبار في المجهول المطلق ووقوع الحمل
في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لا على ان يكون ما يتصور هو ذات المجهول
المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري اذ كل ما يتصور في عقل
او وهم فهو من الموجودات الامكانية والعائد الملحوظ بالذات بحسب الحمل الشائع ولكن يحمل عليها
عنوانا تمامها بالحمل الاولي فقط فلم يحمل على شيء منها ان اجتماع النقيضين والمعدوم المطلق وشريك
الباري مثلا بالحمل الشائع العرفي لان هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة في
عقل او خارج بل العقل يتعمله الذي له بقيد ويفرض شيئا من هذه المفهومات عنوانا لفرد ما باطل
الذات ممتنع الحصول والتحقق اصلا فيحكم عليه لاجل تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا بها بامتناع
الحكم عليه اصلا او الاخبار عنه رأسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك
على سبيل الايجاب بقضية حملية غير بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فهذا مفهوم المجهول
المطلق من حيث تمثله يتوجه اليه صحة الاخبار عنه ولذلك كان بعدم الاخبار ولزوم امتناع الاخبار
انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظائره
كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه بل في كل مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في
الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والتحقيق مثلا اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم
بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية
ليس الا مفهومات كمفهوم العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجهة الا المفهوم منها بل الى
ما يرشدنا البرهان اليه انه بازائه من الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل او وهم وسبيل
ما اشرنا اليه سابقا في هذا الباب لان مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتبارا لكون الشيء مسلوبا عن
جميع انحاء المعلومية ففي هذه الملاحظة معرى عن كافة اقسام المعلومية خارج عن المعلومية بهذا
الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار عنه وحيث ان هذه الملاحظة كون من انحاء معلومية
هذا الشيء فكان هو متصفا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه بعدم
الاخبار عنه وكذا نقول لملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة
الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان مطلق اعتبار
الشيء وتصوره ولو كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور كونا من انحاء وجود ذلك الشيء

فكان

فكان هو متصفا بالوجود في هذا الاعتبار بحسبه وهذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب او بايجاب بسلبه فانه
فبهذا انه مصحح لنحو مطلق الحكم وسلبه والى ذلك اشار المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد حيث قال
رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور لا ليس بثابت ولا متصور اصلا فيقع الحكم عليه من
حيث هو كذلك المتصور ولا يقع من حيث هو ليس بثابت ولا متصور تناقضا لاختلاف الموضوعين
ولا مانع من ان يكون الشيء قسيما للشيء باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن
واما غير ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن مع اللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث انه
مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت في الذهن **فصل**
في ان العدم مفهوم واحد لا يعرض له الامتياز المعلومية بأوائل العقول ان العدم في نفسه ليس الا امرا بسيطا
ساذجا منحى المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في الواقع
او في الاوهام اعدام متمايزة في ذواتها ومعدومات متغايرة في معدوميتها ولا حصص من السلوب
متكثرة للسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات
من حيث هي معدومات وكالذي المعدوم في ظرف ما ليس شيء فيه فلك العدم وانما التمايز في الاعدام
باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة في ذواتها او في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط
والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم ويحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول
ومختصا من جهة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط عن عدم المشروط وعن سائر الاعدام و
يختص بانه سابق وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الآخر
واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم و الوهم
حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الآخر ولو كان الامر كما
يحسب لكان في كل شيء اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية واما ما يتوهم التسلسل
في العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع للاذهان لا اللاتقع وغير المتناهي
فيه بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه ابدا بل لا يبقى مرتبة من التناهي بخصوصها بل العقل
يفصل العدم بعدد الا انه يضيفه الى المتعدد فعدم هذا وعدم ذاك تفصيل له شبه تفصيل المتصل
الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الوحداني بعد توهم الانفصال بينها
بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتأخر بين الاعدام
بالعلية والمعلولية وكالذي لا نهاية له في اجزاء المتصل بحسب القوة معنى عدم الانتهاء الى العدم

لا جزئية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم كل منهما الا عدم
لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا
عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس في نفس الامر شيء هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشيء اذا سئل عنه بما
هو ولا يجاب به اذا سئل عن شيء بما هو فاذن يرجع عليه العدم لا عدم عليه الوجود ويرجع عروض
العدم لشيء الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود ليس بعروض فرد او حصة من العدم

فصل في كيفية علية كل من عدم العلة والمعلول للآخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا
يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل لان في قوته ان يتصور لكل امر معنى ما ويجعل
ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع للاشياء الوجودات الخارجية معاني ذهنية من حيثيات تلك الوجودات
كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقدير لذواتها
كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية والامور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس
لها تحصل وتنوع الا بما يضاف هي اليه فالعدم المقيد بشيء ما انما يعقل ويحصل في العقل بسبب ذلك
الشيء ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح ان يحكم عليه
بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال
عدم المعلول علة لعدم العلة ولئن علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق
ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة ان وجود عدم العلة
في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح لان يكون محكوما عليه بالعلية ولئن لم يكن نفسه مطابقا للحكم
فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي اومأنا اليه والمحكي عنه بما هو ما يطابقه انما هو رفع العلة بما
هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم علمي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي ذكر
هو الرفع للعلة ولئن كانت الحكاية عنه بما وقعت الا حين حضور مفهوم وصورته عند العقل
ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه واما علية
عدم المعلول لعدم العلة فليست الا من الجهة الاخيرة فقط اذ احد العدمين لا يكون في كلا
الظرفين العلم والعين وعلية كل منهما في احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان
احدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول ولئن كان الحكم عليهما بالمعلولية والعلية على الوجه المقرر في
مرآة العقل واما صورتاهما العقليتان فكل واحد منهما سبقت اليه من الآخر لا يتم صارت سببا
لا يتم الآخر فلا دور كما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات دليل على اثبات العلة

فلك

فلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف عن عدم العلة فاذا رفعت
العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى
ارتفع معلولها فالمعلول عدم مع عدم العلة وبه والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به

فصل في ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كالعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فلك
يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم في الخارج فانما شبه عليك ان العدم المضاف لاي شيء
كان يكون نوعا من العدم ومقابلا لمعروضه وما يضاف اليه فاذا اضيف لنفسه وصار عدم
العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وبينهما تناف اذ النوعية توجب الحمل بهو هو والتقابل
يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليست الا بحسب
في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه بما يضاف اليه العدم و
يعرضه بما له صورة عقلية فيه لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون
العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عدمي له الفساد والهلاك بسببه عروض
طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول
بما هو معقول لانه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية
للاشياء لان المتقابلين ما يجتمعان معا في الذهن وما ذكرناه الحق بالحلال لهذه العقدة مما هو
المسطور في ارقام اهل التدقيق من كل نوع

فصل في ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له
هوية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد الا
هوية واحدة فلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجدان للذات بعينها
ولا فقدان لتشخص بعينه هذا ما رام العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم
لا يعاد بعينه كيف ولو كانت الهوية الشخصية المستأنفة بعينها الهوية المبتدأة على ما هو المفروض
فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هذا خلف ويلزم
ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاستيناف مع كونهما متنافيين هذا محال ثم انه لا يتم
فرق بين حاله الابتداء وحاله الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني
والثالث والرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب
اللامتناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا وهو مستبين
الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه فان قلت كثيرا من الحوادث الزمانية كان معدوما

ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود ايضا كما عرفت
به قلت قد مر ان معنى عروض العدم للشيء ليس الا بطلان صرف للذات وليسية محضة لها وليس في الواقع
معروض يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعتبر ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند التحقيق
الا بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة او مختلفة
وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يخص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل
كون الشيء كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده انحصار وعاء الوجود وضيق
استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف الذات
بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوة الوهمية لحادث الزماني عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما
طاريا كطرفين ووسط حتى ان كل اوهام العامة تتخيل ان العدم يطرأ على شيء يرفع وجوده الخاص عن
متن الواقع ويحك هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان الموجودات كلها انما هي
عبارة عن تجليات المبدع الحق وشعشعة نور المبدأ الاول وشئونه الذاتية لا يتبدل كل منها عما هو له
ولا يتغير لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم لكل واحد منها بطلا عن صقع الوجود
وجاء غيره حل في مقامه وهكذا ولم يتفطن بان تطرق العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو
اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحقق المتحقق بعينه فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة
واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشيء يستحيل
ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شيء نحوا خاصا من الوجود
ومرتبة متعينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة له الغير
المتعدي عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شيء الا نحو واحد من الوجود بعينه لما سبقه من الاسباب السابقة
وشرائط المتقدمة المنبعثة عن وجوب المبدأ الاول جل كبرياؤه فلم يتصور لشيء نحو اخر من الكون غير ما
هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويرفعه عن ساحة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه في مقامه للعروض
له فاما ما يقال ان ذوات الممكنات لا تأبى عن العدم ولا تحتاج الوجود اقتضاء لذاتها مع قطع النظر عن
الامور الخارجية والتجليات الحق الاول وكون الحقائق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى وتجليات
صفاته العليا اذا نظر الى نفس ماهيتها كل من الطبائع الامكانية والمفهومات العقلية لا يأبى معناها
ومفهومها من لحوق شيء من التباين وزواله عنه مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما
وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا يأبى العدم ولو في زمان اتصافها عنها



بصنيع الوجود وظهوره بما يليق بها ايا النظر الى افاضة الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات
وابقائه الحقائق بلا غاية معلومة عند علم المحيط بكل شيء على الدوام علينا امر ممتنعة العدم مستحيلة
الفساد فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبته من التحقق ودرجته من الوجود من اغاليط الوهم و
اكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق ارباب العرفان ووجدان اهل الايقان و
ههنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ودونوها في زبرهم تنبيها ل
اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع السليم اذا لم يعرضه اغراض العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة
المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع
الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها
لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك كذا
الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم ورد بمنع ذلك
بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زمان وجوده واتصاف وجوده لكل الشيء
بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص وانت تعلم ان في هذا الكلام ما ذكرنا اصلا
من ان وجود الشيء بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقاض
بالبقاء فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة الا ان الزمان
هوية كالاتصالية الكمية فيحلل في الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة
فيها المحفوظ وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل بين هذه الاول
ومثله الثانية مع الحفاظ وحدة المستمرة في جميع اضافاته المتجددة الزمانية الثاني لو جاز اعادة
المعدوم بعينه اي بجميع لوازم تشخصه وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها
ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمانية وغيرها في تجويز الاعادة او بطلانها كالزمان
عند من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم باطل لان اعادته يستلزم كون الشيء مبتدءا من حيث انه معاد اذ لا معنى
للمبتدأ الا الموجود في وقته وفيه مفاسد تلزم جمع بين المتقابلين ورفع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت
الثاني اذا الموجود في الوقت الاول ودفع للتفرقة ولا امتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتدءا ولا امتياز بينهما ضرورة وبعد الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات
فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها امثال
من نوعها فاقترنت في الاحياز والاوضاع والانفس فان قيل ان كون الوقت من المشخصات باطل معنى

كان فانه قد يتبدل مع البقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة
قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعتها و
عرض ما من لوازم الشخص وعلامات التشخص حتى لو فرض خروج الشخص عن حدود امتداد شيء من تلك
العوارض لكان هالكا كالة العرض الشخص الذي للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي في لزوم اجتماع المعاني
الغير المشخصة لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور و
هو الذي ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود وكلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة
مستعدا لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا المعنى يكون لازما ايا ما
علامة لها فيجوز حصوله من اجتماع امور عرضية عدمن جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل بانا
لا نم لزوم ما يوجب في الوقت كما لو كان مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم هذا الكلام
اورد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد بالماهية ولا بالوجود
ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان يكون هذا في زمان سابق
وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان قبلا وبعد العدم ويتم دفع تحقيقه اقول لا يخفى عن
فطانتك ان السبق وكذا الابتداء واللحوق وكذا الانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما يستطلع عليه
حيث يجيء وقته وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لاقتضائه
مثلا كون امس متقدما على غد ذاتيا له مثل كل التاخر عنه جاء من الغد وهكذا النسبة كل جزء من
اجزاء الزمان الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوع
يوم الجمعة يوم الخميس لبقائه لانه مقوم له لا يمكن الانسلاخ عنه في قول الزمان المبتدا كونه مبتدءا
عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته فيكون حينئذ مع كونه معادا بحسب الفرض
مبتدا بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدا لم يكن المفروض هو هو بل غيره فليفهم كا
واوضح الجوابان الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية
وجميع العوارض المشخصة لانه حكم كل متماثل واحد ولان التقدير ان وجود فرد مستجمع الصفات
من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمييز بينه وبين المعاد لان المقدر اشتراكهما في الماهية
وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التمييز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم
يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم لاستحالة ان يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع
وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله ان

لا التعلق

لا التعلق لهذا باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين الشيئين بحسب نفس
الامر لا ينفك عن التخالف في العوارض المشخصة فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين
من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز كل حادث شيء وفرض مثله معه لم
يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مبتدا واما عن الثاني فبان فرض المثلين
من جميع الوجوه حينما كانا ولئن كان رفعا للامتياز الواقع لكنه فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز
الواقع بحدوث وضع الاعادة لا يقال كالامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان
حاصلا قبل دون الاخر لانا نقول ايضا الامتياز هو الذي يوجب وصحح رفعا ذا بعد ما بين المثلين
العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات
فيكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم الحافظ وحدة الذات في العدم
بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن المستانف المفروض معه او بدله واختصاصه بانه
معاد لانه كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق
فالمعدوم لا ذات له ولئن كان لانه كان موجودا اولا دون المستانف هذا على النسبة التي
يقع النظر في امكانها وكونها منشا الامتياز بينهما وبها مقنا وبان في استحقاق فلك والكلام
في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالارتباط الى
الوجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني الشائع عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت
المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من
جملتها فالذات ولئن عدمت في الخارج لكنه يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض
المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد مر منا ان انحفاظ كل الوجود والوحدة الشخصية غير
متصور مع تبدل الظروف وكذا وعيه في ذلك شان مهيات كلية يكون انحاء الوجودات
والهوار التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتنفة
بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك انه بعد
تجريدها المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص اخر منها الرابع
لو ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت بجميع اجزاء عللها التامة المقتضية لها
واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول وننقل الكلام
الى اجزاء اجزاء عللها واستعدادات استعداد مادتها وهكذا الى المبادي القصوى والعلل العليا و

وسينكشف لك ان شاء الله تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله وبيان الملازمة معلوم
بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن للاستعداد والعلة جميعا بعينهما لم يكن المعاد
المذكور المفروض عاديا بل انما يكون استينافيا مماثلا للابتداء نحو السابق ويتوهم
انه اعادة فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها في
الادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية باعيانها وجملة ما سبقت في النظام الكلي بجميع لواحقها
وتوابعها حتى في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم ٥

اهانة القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام المتفلسفين لكافة الحكماء ذلك
ظنا منهم لان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني الناطق به قوانين السنة
الشرايع والكتب الالهية النازلة على احسن السفارة واصحاب اللزوم صلوات الله عليهم اجمعين و
لم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن لمن استفاد من المباحثات الكلامية والانظار الجدلية بل الطريق
للمعرفة بتلك الاسرار منحصر في سلوك اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة واداء مراسم
العدالة وازالة وساوس العادة واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه العقول
الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتسويتها لملاقاة [illegible] بالاخلاق الردية
ولم تصدأ بما يورده الحواس الظاهرة واوصاف الاجسام ولم تتعوج بالاراء الفاسدة فانها في [illegible]
صور الحقائق الالهية واشباهها كالامور الغائبة عن حواسها وتعقلها لصفاء جوهرها فاما اذا كانت
النفس قد تدنست بالاعمال السيئة او تصدأت بالاخلاق الردية او اعوجت بالاراء الفاسدة
فاستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدل البحثية محجوبة عن ادراك حقائق الاشياء الالهية عاجزة
عن الوصول الى الله تعالى [illegible] كما قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن
اراد لان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله وانزال كتبه وكيفية النشأة
الآخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار المبدأ والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد
استسمن ذا ورم [illegible] حين لم يسلط العقول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى بارئها [illegible]
وحصولها [illegible] كيفية الحشر الجسماني واتحاد النفوس [illegible]
ولا [illegible] المبدأ والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشريعة
ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها
مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال

الاكثرون

الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات
وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها للعبد ولا للرب والى ما
لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية [illegible]
وساير هوساتهم الكتب والدفاتر واكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من مثل القول
بتعدد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله وابطال الحكمة في خلقه وكونه تعالى
محل الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك
وتفكك الرحى والطفرة الى غير ذلك من الموهومات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة ومعاداة الحكماء
وهم بالحقيقة اهل البدع والضلال وفرق الجهلة واراذل شرهم كلهم على اهل الدين والورع و
ضررهم على العلماء واشدهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء والربانيين من الطائفة المجادلة المخاصمة
الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتعاطون البراهين والقياسات
وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من
المسائل الموهمة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لديه فيها حجة
ولا المسائل [illegible] برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشياء هم مقرون بها هم اكثر الناس لا يحسنون لمن
يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث انكروها وجحدوها ويأبون لمن يقولوا لا ندري الله
اعلم ورسوله نعم عباراتهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة فيوردون في
تلك الهوسات الفاسدة والعقايد الردية بافصح العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط في
احسن الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث
لن يمحى اصلا ومع من الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم من العقول
الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين ولا يوما هذا ما سمعنا من هؤلاء
على يد واحد منهم ولا نصرانيا اسلم ولا مجوسيا آمن بل يراهم باديانهم اذا تطرقوا الى اراء هؤلاء المجادلة
[illegible] شرورهم على اليقين وافادهم على المؤمنين ومن عجيب ما رايت لهم ايضا
من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كلما قرع سمعك
من غرايب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد
في العقليات لم يميز الامكان بمعنى الجواز العقلي الذي هو حيث عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين
عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الذات بحسب الذات فحكم بان الاصل

فيما لم يتبرهن وجوبه او امتناعه هو الامكان فاثبت بطفرة المستوى من لزم اعادة المعدوم ممكن
ذاته وتشبث بهذا الطفر الخسيس الذي نسجه العنكبوت وبهم كثير ممن تاخر عنه فيقال ولمن
يتبعكم لم اردتم بالاصل في هذا القول ما هو عند الكثير الراجح فكون الاكثر ما لم يقم دليل على امتناعه و
وجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل ولم اريد به معنى ما لا يعدل عنه
الا الدليل على ما هو المستعمل في صناعة الفقه واصوله فهو فاسد هنا اذ ليس من عناصر العقود ليس
اصلا مبنا المعتبر بل كل منها مقتضى حقيقة الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال
الشيخ الرئيس معناه لم يقم البرهان على وجوبه ولا على امتناعه ينبغي ان لا ينكر وجوده وتعتقد امتناعه
بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي وكيف هو من اوائل الفرض
لعود لم يصدق عن غير دليل فهذا انسلاخ عن الفطرة الانسانية فصل في ان العدم ليس رابطا
الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة كانت او سالبة ثبوتية ولا نسبة
في السوالب وراء النسبة الايجابية التي في الموجبات ولزم مدلول القضية السالبة ومفادها
ليس الا رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها
الحملية على المجاز والتشبيه ولزم لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف
المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا لما شاع بين المتاخرين المتفلسفين
من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية كك
يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية هي نقيض مادة النسبة الايجابية ولا يخرج منها في
المواد الثلث الا ان المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها وشرفها وللتجوز ما يعتبر في السوالب فيها
فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن العدم ممكن الوجود فهي على ذلك
لانه تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناعه او امكانه و
هي في مطلق الحمليات البسيطة يرجع الى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة التجوهر
او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق وفساد الماهية لحال المحمول في نفسه بالنسبة الى الموضوع
وثبوته له كما زعم بعض على ما مر ذكره وفي الحمليات المركبة هي حال المحمول في نفسه بالنسبة الى الموضوع وثبوته
له باعتبار وثاقة النسبة وضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع في نفسه و
انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء او ليس شيء شيئا لا انه هناك شيء هو لا انتفاء او لا شيء هو لا انتفاء
فليس فيه شيء يكون له يكيفها باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التي ليس عنها كلام اي الا العنصر هي حال

الموضوع في نفسه بالايجاب في البحث من استحقاق دوام الوجود او دوام اللاوجود او لا
دوام الوجود واللاوجود او حال المحمول في نفسه بالقياس الى الايجاب الى الموضوع وكون نسبته
الامكان الى الوجوب او الامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة
انما يتبين حق التبيين في هذا الكتاب وفي فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل
على العنصر بلفظ لكان يسمى بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر اذ العنصر يكون بحسب نفس الامر
والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد بان ان المادة التي توجب للمحمول الحال التي له عند الموضوع
بالنسبة الايجابية بعينها فان محمول العقد الايجابي يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة ولزم
يكن او جب وما يتوهم ان العنصر الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير الثابت محمولا غير
الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير الثابت على
تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناشئ عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية
موجبة وعن الغفلة عن انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود ويرجع الحكم الى
ايجاب سلب الوجود والقضية الموجبة سالبة المحمول فلاجل ذلك يختلف القضيتان بحسب العنصر
فاي مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين بالنسبة الايجابية
لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حيث ما يرام سلب وجوده
في نفسه حكما ايجابيا بل يجب ان يعين به انتفاؤه في نفسه وسلبه اياه في وجوده ليكون القضية
من سوالب الحمليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الحمليات المركبة الايجابية
ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الحمليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الحمليتين
وظن ان طبيعة العقد مطلقا يستدعي ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء الحكمية التي يصدق
بان قولنا الانسان موجود او وجد الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو
وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي بطلان ذاته لا انسلاب صفة عنه هي الوجود واما قولنا
الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن
الاصابع يفيد انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الحمليتين من علل الطبيعة الانسانية
واما صاحبا التحصيل والتدبر في خلاصهما لئلا يضطر الى استثناء المقدمة الكلية القائلة
بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الحمليات البسيطة كما ذكر وسبق ذكره في اوايل
الكتاب تتمة تحصيلية واذ تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل ثبت

لذاته او برفع عنه ادنه معنى على سبيل الوجوب وكالامتناع وكالامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة
سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او غير ذلك بل انما يأول ضرورة النسبة السلبية
الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الايجابية
في كل وقت او وقت على الذي يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعاله بذلك الاعتبار فيرفع بحسب اي
جزء فرض من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين
السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا على ما اشتهر في الحكمة العامة بل على طريقة الحكم التعقيبة الخصصة
وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لهما لان الاطلاق عدم التوجيه والتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب التأييد
العقلي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب
اذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كان الة لا صناعة الميزان

فصل

في ان الحكم السلبي لا ينفك عن كون من وجود طرفيه ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة
قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلابد وان يكون حاضرا موجودا
لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعهما سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد
وان يكون له وجود في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك اذا كان الحكم
بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اي ظرف وجود الموضوع فيه لان ثبوت شيء لشيء
في اي موطن كان فرع على ثبوته في نفسه اللهم الا اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق كقولنا زيد معدوم
في الخارج او شريك الباري ممتنع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نقل السلب عن الخارج وكانه قيل تمثل
المتصور في الذهن ليس في الخارج واذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع
فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما
هو حكم من الاحكام الواقعة عن النفس الانسانية فقولهم ان موضوع السالبة اعم من موضوع
الموجبة المعدولة او السالبة المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما
في الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا شريك
الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال على ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل في وجودا و
ذهنا دون موضوع السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل معنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير
الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار في السلب ويأخذ موضوع السالبة على

هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة فان الايجاب ولن يصح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه
من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضي وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر ولهذا
يجوز ان يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء ولا له من هذه الحيثية شيء بل من حيث له وجود وتحقق
في ظرف ما وايضا يجوز نفي كل ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما هو غير ثابت
بخلاف اثبات كل ما يغاير عليه من تلك الحيثية بل اثبات شيء ما يغايره عليه من تلك الحيثية اللهم اذا كان
امرا عدميا او محالا فانه اذا كان كذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا لوجود
الموضوع كانه لا يستدعيه من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع
الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار الى ما قدمنا ويراد بالعموم ما سيجيء ذكره وليس معنى كلامهم على
ما فهمه الجمهور لان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولما
ما قيل ان موضوع السالبة لو كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة والسالبة المحمول لم يتحقق التناقض
لتفاوت افرادهما ولو لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور وهو لا يلزم منه تغاير الافراد
اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض ونفي الاعمية بحسب الافراد
لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شمولا وتناولا

تذكرة

فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما لاتفاقية لتحقق جميع
المفهومات والاعيان الثابتة في المبادي العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود لادراكه اذ المجهول
مطلقا لا حكم عليه بنفي او اثبات والشبهة به عليه مندفعة باستعانة ما ذكرناه من الفرق بين الحملين
اذ الشيء قد يكذب عنه نقيضه باحدهما ويصدق عليه بالآخر على ان الفرق للجزئي الذي في الشخصيات والطبيعيات
لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابي هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا
كل ج ب ليس معناه الجيم الكلي والا لكانت طبيعية او كلية او كله وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف
بج ذهنا او عينا دايما او غير دايم محيثا به او لا هو ب اعتقالات والتحللات ومن التشكيكات
الواقعة في هذا الموضع التي ربما تزاحم السائر الى الله تعالى في سيره وتعوقه عن السلوك اليه
ان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة
وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شيء ما بحسب الواقع كاللاشيء واللا معلوم واللا ممكن
العام وساير نقايض المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب نقيض الاخص
عما يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاحجر بلا حيوان

بانتفاء ذلك البعض وكذا الحال في نقيض المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز لانتفائه
في نفسه ويتنزل لذلك قاعدة تعاكس الاعمية والاخصية في نقيضي الاعم والاخص وينثلم الحكم بتساوي
نقيض المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض وغيرها من القواعد بنقائض
المعاني الشاملة واجابوا عنه في المشهور بان اختلفا الرابطة في السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول
وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب
في عدم الاستدعاء له وخصصوا الاحكام بما عدا نقائض الطبائع العامية جميعا منع الاراء
من مجازفات المتاخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والوقوف و
سبيل الحكمة في كشف العقد ما اشرنا اليه سابقا من ان عمدة السالبة عن الموجبة في باب استدعاء وجود الموضوع و
عدمه ليست بحسب الشمول للافراد بل بحسب تناول الاعتبار اي لا بمعنى انهما بحيث يكون احدهما يصدق
على فرد من الموضوع حيث يكذب عنه الاخر بل بمعنى ان احدهما يصدق على شي باعتبار لا يصدق عليه الاخر
بذلك الاعتبار ولو كان الموضوع فيهما جميعا ما يلزم ان يكون موجودا لخرج عن الحكم والايجاب سواء كان
عدوليا او تحصيليا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه في مطلق العقود لابد
من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله و
بذلك ينحسم مادة الشبهة فيصدق تلك الاحكام حقيقية واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض
والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كونه عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شي او
صدق عليه كتحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجي او الذهني لو حكم في تلك القضايا
بثبوت المحمول للموضوع في العين او في العقل على البتة وليس كذا والعموم بين المفهومين ليس معناها
ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد في مادة وجد الاخر فيها كليا دون العكس والمساواة كونهما
كذلك من الجهتين كليا وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة بحسب الواقع بالفعل ولا شبهة لرجل
منطقي كذا في ان الامر في تلك الطبائع الشاملة على هذا الشكل كيف والحكم الذي يجري عليه هذه الاحكام
ليس مفهوم ما يحتاج للوجود فرده في العين او في النفس وكذا الحال مع وجوه تلك النسب واحكامها
له بالقياس للكل انما في عدم توقفها على وجود موضوعات الاحكام في شرح الاوعية والمواطن و
منشاء انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق ايضا
قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع
بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص لكن

يلزم

يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى للمقدمة الثانية
وانتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل وكذا يلزم الثانية كل ما ليس
بممكن عام فهو ممكن خاص صار صغرى للاولى وانتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام
وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسي بان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا الجمع والخلو
واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فلابد ان يكون خارجا عن النقيضين فاذا تقرر ذلك فنقول
القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص و
كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص
في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في احدهما واما القياس الثاني
وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبة لان
عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو عين الصغرى بل عكس نقيضه لم
كل ما ليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاص
الذي هو داخل في احدهما فاعيد القول في السوال بان الخارج عن النقيضين الذي يعبر عنه بليس بليس
بشي اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شي حتى يكون اخص من شي فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص
اعم منه فافاد الجواب مشيرا بان ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشي اصلا الذي يعبر عنه بانه
ليس ومع الداخل في طرفي النقيض اي الواجب بذاته والممتنع لذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا و
لبعض سادة بني هاشم الحكماء ادام الله علوه فضل الكلام في هذا المقام قائلا بان الامكان العام
هو ما يلازم سلب ضرورة عدم الشي فانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف والجانب الموافق اعم
ما يتصف بذلك الامكان اعني النسبة لو كان الامكان جهة او عدم ذات الموضوع لو جعل اتفاقه
في نفسه لو كان الممكن هو المحمول او ضرورة عدم كل مفهوم هو امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام
سلب امتناع الوصف المعارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع
وجمهور الناس يضعون لفظ الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع في طرفي الوجود والعدم فالمخالف
في الواجب هو العدم وفي الممتنع هو الوجود والممكن يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى
الاول لم يصدق قولك الممتنع بالذات ممكن عام ولو اريد ما يوضع عند الاكثرين فيقال
اما الذي يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى
ثلثة اقسام واجب وممتنع وضروري الطرفين فلا يصح ان يكون الاعم ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة

سلب امتناع ذات الموضوع او صح

عما هو غير واقع من طرفيه واما الذي يعتبر في كل منهما ضرورة احد الطرفين بلا شرط اتصافه باعتبار ضرورة
الطرف الآخر او عدمها فلا يصح لان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه اذ ضرورة
الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج الا دمنا قضية قولهم كلما ليس ممكن بالامكان
الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الممتنع من حيث هو انه ممكن بالامكان الخاص
ولا يصدق عليها انه ممكن الحيثية الممكنة بالامكان العام ايضا وبين المناقضة غير مرضية اذ
المراد التصادق يجب نقض كلامه ولئن لم يكن يجب بعض مراتب الممتنعة في نقض كلامه من حيث الاعتبارات
العقلية **فصل** في ان العدم الخاص بنحو ما يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من
اقوال الكل ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبية وذلك مما
ينافي كونه واجب الوجود بالذات كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان
الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذا امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس الى ذات
الممكن مما لا يابى عنه طبيعة الممكنة ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس
الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود اولا ترى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع
اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود المكلوم
والعرض ويحله الوجود اللاحق وامثال ذلك الخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية
وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي
على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المقارن على المادي والوجود
القار على غير القار وكذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب الماهية ان يكون له عدم سابق على
وجوده او وجود بعد عدمه او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية متقدرة زمانية لا اجتماعهما
بين القبل والبعد ولا لهم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين عليه وكذا العدم الذي هو رفع الوجود
المتحقق في وعاء الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو عليه من الحيثيات و
الاعتبارات التي عليه والحالية والوضعية ممتنع على كافة الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا
نقد وتلويح اما ان بعض انحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه منفيا بالقصور
والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا ما مطلقا
فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام
والنقص والقوة والضعف في النقص والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود

يكونه

يكونه دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود واعتبار عدم
بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالآخر يجب اما
الاول فظاهر واما الثاني فلانه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا
يقول الواجب متنحض من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصيته
ومع العدم لزم ان يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع جهة
الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب الجهات فلا اعتبارات في ذاته بذاته تعالى عنه علوا كبيرا الا ان منا
البحث من التكثر وكذا اختلاف او استحال عليه تعالى من اجل كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم
مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول انهما لكان اعتبارات
غير مستلزمان للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما لاختلاف ما يحكيه بصدده والفرق بين القبيلين
متحقق لان حيثية وجوب الوجود هنا هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف في الذات
ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة تجب صرافة وحدتها وبساطتها مصداق لصدق مفهومي مبني
بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان متنافيتان
بالضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي لو رام المحقق بصدده من كون جميع الموجودات
بحسب موجوديتها رشحات وفيوض ودقائق للوجود الكامل وتجليات وشئونات للحق الصمدي واما
كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او للممتنع بالذات فمما لا يقبل فان العدم مما لا
امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون آخر كما مر بل ما كان من الاوصاف العدمية مما يستتبع بعض
الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود
للممتنع بالذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع
اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا ينفك عن السابقية واذا اتصف اللاحق
بالشيء كان الامتناع لا بالذات بل باعتبار الملحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون
امتناع العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض **فههنا شك مشهور** استصعبوه
وقد سهل اندفاعه بما حققناه من ان الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع
بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود لكن على الوجه الذي يشاء وذلك الشك هو ان الزمان اذا
امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته ثم
القيوم الواجب بالذات عن التغير علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع

عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان لا يكون معدوما بالكلية ازلا وابدا و
هذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود لا مكاني يمتنع عليه
يرد عليه ايضا ان الوجود الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان
يكون واجبا لم فيستلزم استغناءه عن العلة في استمرار وجوده وعن اصولهم ان الممكن كما يحتاج
الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج اليه في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل
العدم المتقدم والمتاخر ليس هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتاخر فهذا المعنى اعم من الوجود
الاستمراري لامكان صدقه على ذلك وعلى عدمه راسا ازلا وابدا لصدق رفع العدم اللاحق للزمان
على عدمه المطلق ونحن بعون الله مستغنيين عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب الذاتي في
فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي
هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا وتحقق طبيعة كلية من الطبايع العامة المتواطئة ولو
كان بتحقق فرد من افراده وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها لكن الوجود ليس شموله وانبساطه
من حيث عروض الكلية والعموم له بل بالاطلاق وشمول انحاء سعة العموم على ما يعلمه الراسخون
في العلم فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة
يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي افق التجدد و
التقضي وعرش الحوادث والتغاير شان واحد من شئون الحق الاولي ومرتبة ضعيفة من مراتب
نزول الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب بعد الاخر
بان كلام التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتعلق به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى
يحتاج في بقائه الى سبب بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو ما يحدث ذاته وهويته
الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال كالحركات المستقيمة العنصرية او غير متناهية
كالدورات الاكرية الوضعية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات حدوثه بعينها لم يكن للبقاء
له في الحقيقة الا التدريج في الحصول والانتظار في اصل الكون فلا سبيل لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه
انما هو محتاج الى العلة الخ مستغنيا عنها ولنا ايضا وجه اخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان
وجود الزمان والحركة المنكر به ليس كوجود غيرهما من الاعراض التي لها ماهية محصلة اذ الحركة عبارة عن لم
ليس حقيقتها ومعناها الا طلب شيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست هي شيئا يحصل لها انها
الشيء ما يطلبه ويشتاق اليه او يصلح لان يطلب ويشتاق اليه الا ما يكون هويتها نفس الطلب للشيء

ولا اشتياق

ولا اشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما فهاتان الهويتان ما دامتا
اخذنا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما كيف نسبة الوجود
اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل يجب الاتصاف
بهذه الامور انما يكون على سبيل الاستتباع والعرض ولئن لم يكونا ماخوذين على هذا الوجه فقد
انسلختا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئا اخر له حكم اخر وبعد ان استوفينا النظر في ذاته
يظهر حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبايع **فصل** في ان الموقوف على الممتنع بالذات لا يلزم
ان يكون ممتنعا بالذات ان توقف الشيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة الموقوف استحالة ذاتية
بل انما بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه بالذات واما ان الموقوف عليه ان كان موصوفا كان ممتنع
بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته بالذات ملزوم استحالة الموقوف عليه
بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف والصفة بما هي صفة كما قيل واقول انشاء
ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول او بعدمه ولا كاتصاف
عدم القابل بعدم المقبول حيث يجب ان يتباين الصفة عن الموصوف وجودا كانا او عدما وذلك
كاتصاف الجسم بالبياض او اللابياض بان يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت اخر يتفرع عليه
بتفرع الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض
فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف ولا اثنينية
هنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء اخر عنه
فاذن كان ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب
من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا اتصاف العدم للشيء
بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع فكذا حال اتصاف ذلك الوجوب بوجوب
اخر وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار
العقلي فجميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصافه بصفة تلك الصفة
او ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق عندنا ان المتوقف على
المستحيل بالذات من حيث انه متوقف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير
لا بالذات كما ان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر وستعلم
في مستانف القول ان ما اشتهر بين المجادلين ان المحال جاز ان يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل انما يصح جزئيا

اذ لا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات فقط والمحال بالغير اى الموقوف على امر
ممتنع بالذات فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين
كلاهما واجب بالذات لان كل استلزام بين شيئين لا يتحقق الا بعلولية احدهما للآخر اذ لا بد في
التلازم اما كون احدهما لازما علة وكان معلولا او كونهما معا معلولي علة واحدة فاحد
المتلازمين لا بد ولن يكون معلولا بوجه والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق ان علة كالاحتياج
الى الغير والتوقف عليه هو الامكان لا غير فالممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين
الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه **وهم وازاحة**
ولعلك تقول اذا بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكنا او محالا ما ينافيه فاذن ما شان القياسات
الخلفية حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء مع فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم
تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني الزمان لو عدم قبل وجوده قبلية زمانية لكم المتقدم بها
مع المتأخر وكذا عدمه بعد وجوده بعدية مستلزم لوجوده وكما يقال في اثبات تناهي الكميات
القارة اعني مقادير التعليمية يلزم من لا تناهيها استلزام لتناهيها فيقال لك لو اردت انه ينبغي
هناك لو ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلا في نفس الامر كان عدمه واقعا فيها ولو كان المتحقق
فيها هو نقيض الشيء كان الشيء متحققا في نفس الامر ولو ان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده
او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعده فذلك من كلا ذيب في المغربات فان تلك المفروضات
لو وقعت كانت بحيث تقتضيها مستدعية للوازمها مقتضية لاحكامها واثارها المختصة لا لما تحتمه
لما ينافيه لاحكامها واثارها ولو ان اردت انه يتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك
الامور مع بقاء سائر الاوضاع الممكنة والواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع
اجتماع اوضاع اخر ممكنة ما يسوق الى ان هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض للامر
ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما ادعوه في تلك المواضع وليس فيها استيجاب
استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعا او وقعا مؤديا الى ما يقتضي
الوجود بحسب سائر الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين
عند التفتيش وبالجملة الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن [illegible] انه مفروض لا على انه محقق للامر
قد فرض بعد ان كان مع الامور التي يستلزم نقيضه ولو كان فرض في تلك الشيء على وجه انه فرض امر
واقع لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقع

وليس ما نحن فيه كذلك بل يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعله لا يتحقق نقيضه
لانه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل
مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين
بما هما متماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وجدت كل الاشياء في الية من حيث
ان المفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فمرجع ذلك كله الى الاستدلال
بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع المفروض ونفي لازمه جميعا موجبا لبطلان
الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض
فقط **تبجيل** انك قد سمعت سابقا وتحققت بان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره على [illegible] فاعل
رويتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم ان ما يمتنع بذاته يستحيل ان يمتنع بغيره
والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا
يتصور ايضا عدم واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا
وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد ظهر ان كلا من الوجود والبطلان و
ضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع
فاذن يستحيل ان يكون امتناع مهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على التبادل
فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب نفس ذاته فقط بتة فقد تبرئ ان كلا من ما بالغير من
الوجوب والبطلان موضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان الذاتي يجب ان
يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام
حتى يتصحح اتصاف الممكن باي منهما وليعلم ويذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق
نور كل اول الحق ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع كبريائه وفرط ظهوره وفعليته
لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان لا من حيث تجاوز
الشيئية فان الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والحق الاول شيئية بعد
على ادراك مهيات كل الاشياء وشيئياتها ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية
له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له ايضا بوجه من الوجوه
لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما يقرب من كل اول
كان تعقله في ذلك الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم

كالهيولى والاولى والحركة وما يتعلق بها وملخص القول ان من المعلومات ما وجوده في غاية القوة مثل
الواجب الوجود وبعده العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية الضعف
شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين
الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في خيالنا عندنا اذ الجسم ما
لم يتجرد صورته عن المادة تجردا ما لا يمكن العلم به كما ستحققه في مباحث الحواس والمحسوسات و
العقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية يعجز عن ادراك القسم الاول كما يعجز
ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها ويعجز ايضا عن ادراك القسم الثاني
لضعف وجود تلك الامور ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة والصغيرة
في الغاية واما القسم الثالث فهو الذي يقصد القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به لكونه كالمعاني
والاشكال والطعوم والالوان وسببه ان النفس البشرية في هذا العالم مقامها مقام
الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد وان يكون من جنس المغتذي
فلذلك سهل عليها معرفة هذه الامور **فصل** في ان حقايق الاشياء اي الامور الغير
الممتنعة بالذات يمكن ان يكون معلومة للبشر ربما يوجد في بعض الكتب ان الحقايق المركبة يمكن
معرفتها وذلك لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها واما البسايط فلا نعقل حقايقها بل الغاية
القصوى منها تعريفها بلوازمها واثارها مثل ان يقال ان النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه
كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في
ماهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم
بحكم فاما الوقوف على حقايق الاشياء لو عرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقايق معلومة بالبرهان هذا ما قيل
ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول يصلح موضوعه
القضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح
موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشيء الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده
العرضية ولوازمه او ملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء بالذات الى شيء اخر بالعرض لا
يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى رابع ثم لحبيك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين
الاشياء انما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم الا في لوازم الماهيات من حيث

بهي

بهي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية
واشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل ماهية الشيء والمستتبع للوازمها العينية هو وجوده
العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة
وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الحقايق البسيطة يمكن ان
يكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها من البسايط لان كل كثرة ففيها الواحد
فيها موجود فتلك البسايط ان استحال ان يكون معقولة لكانت المركبات غير معقولة ايضا بالحد
ولا يمكن ايضا ان يكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم
ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة فبسايطها غير معقولة فهي ايضا غير
معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسايط لا يصح ان تعقل
يوجب القول بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر
البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ القايل ان يقول نحن اعترف ان الماهيات المركبة
معلومة لا يلزم من تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسايطها الحقيقية اذ لا تتم المعرفة
الشيء المركب بجمع عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشيء
المركب لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا للخصم ان يقول لا تم ان معرفة الاشياء
المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف بوجه ان لا يمكنها
ولا بالحد بل بامثالها الصورية او بالرسم من جهة اثارها ولوازمها فاذا انتقل الكلام الى كيفية
معرفة تلك اللوازم والرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسايط او مركبات انما يعرف
بوجه من الوجوه ومن قال ان البسايط غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقايقها وبحسب كنهها لا
انها لا يعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما بل الحق في هذا
المقام ان يستفسر من القايل بعدم كون البسايط غير معلومة ان كان المراد من البسيط مفهوما
بسيطا او وجودا بسيطا فان اراد به ان العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة
عقلية مطابقة له فذلك حق له وجه كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان اراد به ان
العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم
الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذرة وما وغير ذلك فاما ان يكون هذا المعقول اعني كل
شيء معلوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو ما كنه شيء بسيطا وجه فعلى

لا اول

عقل كنه ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني ايضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه ولزم لعقل ذي
اذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وذلك الوجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلها مما لا
غير النهاية او يدور فيلزم ان لا يعقل شيء اصلا واللازم باطل فكذا الملزوم ولو كان مفهوما
مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا هو لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة
وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا في الكثرة ولو
كانت غير متناهية لابد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في
التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف
من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة
على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل
ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال
ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع
وهذا ليس حقيقته ولا نعرف الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا
نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو
حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات
الاشياء لان كل احد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا
عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخر بواسطة ما عرفناه
اولا ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها
بل من نسبها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك
فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات ساير الاجسام فعرفنا انه له محركا خاصا
او له صفة خاصة ليست لساير المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها
الى انيتها الى آخر كلامه اقول تأويل كلامه ما اومأنا اليه واقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود
من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب يعم الحد والبرهان شيئا بالذات حيث ذكرنا ان حقيقة
كل موجود لا نعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين صورها
الخارجية فحق انا لا نعرفها الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها لكن المفهومات والكليات
داخلة في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة عن

نحو الوجود

نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفا
ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفس الشيء بها تمام ذاته وهويته وحقيقته
وكذا فصول ساير الانواع والاجناس والاول يسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا لانه غير
محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن
هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي كما زعمه اكثر
ما اضيف اليه كما زعمه المتأخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه

فصل في

اقسام الممكن الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو
ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن
الوجود لشيء آخر بل اما واجب الوجود لشيء كالصور والاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها
ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما الذي يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه عن علته واما الذي لا
يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة الى مسبب واجب
الوجود لذاته فانه واجب الوجود من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فلو
كان كذلك لاستحال ان يختص صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يختص بعض المستعدات
بالفيضان دون بعض بل يجب انه ينسب الى الكل ويكون عام الفيض بلا اخلال لكن
البرهان قائم بان بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد
ايضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف
في الافاضة والصدور ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف في الامكانات الذاتية
في الماهيات والاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانا في انفسها وماهياتها
فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها عن واجب الوجود فوجب ان يكون موجوده
على سبيل الابداع من غير تخصيص بآن دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة
بالاولوية والقدمية والاشدية فان امكان العقل الثاني ليس كامكان العقل الاول اذ وجوده
يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يحصل في امكانه للوجود الذي بعد العقل
الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا
القياس في ساير المبدعات وسيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام ولذلك لم يكن مثل نوع الامكانات
كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل الماهية حتى يصير مستعد الفيض الوجود

فلعل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده
ولا من فرض عدمه محال وثانيهما استعدادي وهو ليس هذا المعنى بالقياس الى كونه خاصا من وجوده و
ذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم
هما مختلفان بالموضوع كما سيتضح في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان ذلك الشرائط للممكن يكون سابقة
على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا بحق ولا بد ان يقع من امر متجدد الذات
والهوية يكون حدوثه وانقضائه من الصفات الذاتية له ثم انه لا بد من محل لذلك الحوادث ليصير بسببها
تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة **المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل
بذلك فصل في تحرير محل النزاع** وتحديد حريم الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل
اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء
شيئا وتصييره اياه وكان الاثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولا و
مجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالاخرة الى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس او
الصيرورة او كالاتصاف فان الاتصاف كالاتصاف ونحو ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان
النسبة كالصيرورة او كالاتصاف وغيرهما من النحوين ليس حظ من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة
لملحوظيتهما والة لملحوظية احدهما بالاخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولهما على الوجه المذكور
في متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات
اليها من حيث انها في حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنيا وخارجيا استونفت القول فيها هل هي
في حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام مستغنية عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه في اتصافها بما لا يستقل
في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان الذي نظير ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فان
التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بمهية الشيء اي شيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائما
طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فان التصور حصول
نفس الشيء في الذهن وان التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالوجيات
اللاحقة لحلول الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته
كقولنا الانسان انسان او الانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري
مستغن عن الجاعل لست اقول حصول نفس الشيء او نفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة
اذ هو حريم التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك



التقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت
حكاية بعض من هوساتهم فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو
وجود المعلول وفرع المتأخرون بالموجودية اي اتصاف ماهية المعلول بالوجود بالمعنى المذكور
ذكرناه لا ان الاثر الاول هو ماهية كالاتصاف او ذات المعلول ونفس الوجود لاستغناء الماهيات
كجاعليها التصورية عندهم عن الجاعل وذهبت الطائفة الاخرى من الحكماء المعروفون بالاشراقيين
الى ان الاثر للجاعل وما يبدع اولا وبالذات هو نفس الماهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية
بلا افاضة من الجاعل للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة
عنه كالانسان مصداق كونه الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر آخر فانه اذا صدرت
ذات المعلول كهيئة الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدورها الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها
فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهم ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا
على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هو النسبة ايضا محتاجة الى الجاعل ومجعولة
له وكذا كونها موجوده على هذا الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية لانا نقول فرق بين
الاحتياج الناشئ عن الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشئ عنه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان
صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات
وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل
وان لم كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة بالجعل الثابت للذات
وكالضرورة الازلية يرفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج
التبعي في الاولى وثبوته في الثانية فالجاعل يجعل ماهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل
للتعلم لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه زاعمين ان
ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان
انسانا او حيوانا اي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما مرادهم ان جعل الماهية هو بعينه
جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية واللوازم مترتبة
عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة
نفس الماهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستدعي استلزام حمل
الشيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجدا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه **فصل**

في كل شارح للمقاصد ان ادلة الراسخين لان الوجود لا يصلح للعلولية لان قدماء الفلاسفة لم يوردوا
اخلافهم حجة على صحة شئ من المذهبين بل الظاهر لان كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعواهم اذ لم يوجد
في كلام كل قايل بها ما يدل على شئ منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض المتأخرين
على كون الوجود غير صالح للعلولية بوجوه من الدليل يبتني على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا
ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل المهية من الموصوف بعين الصفات مثلا يقال
كان زيد موجودا وحادثا ومعدوما وزايلا الوجود اذ لم يرد عليه القسمة فكيف يحكم ان المجعول الوجود
وهو المعلول وكونه ينفصل امر عن آخر فككنا هذا العقد وحللنا من كل اشكالات في مباحث الوجود
ومن المتأخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول
لشئ معلولا لغيره من العلل وكل علة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان وكذا الملزوم بيان الملازمة
ان الوجود حقيقة واحدة فان كانت علة صالحة لعلية كل وجود فان النار مثلا اذا سخنت الماء لم يكن تسخينها
فتلك السخونة معينة من المهيات قصد ورها من الجاعل المفارقة الفياضة اما الامر يتوقف على شرط حادث او لا
يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام
الفيض وان الامر يتوقف على شرط من الشرايط فالمتوقف على تلك الشرايط وجود السخونة او مهيتها فان كان
المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء اذا كانت شرط الوجود البرودة ووجود البرودة مانع
لوجود السخونة فاما شرط لوجود احدهما كيف لا يكون شرطا لوجود كل آخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك
لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عندهم
الملاقاة فيجب حصول الخ ويلزم من هذا حصول كل شئ عند حصول كل شئ حتى لا يتخصص شئ من الحوادث بشرط
ولا علة وكل ذلك باطل بديهة العقول والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان
المتوقف على الغير هو المهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا فالسبب سبب المهية لا الوجود فعلل الممكنات
ليست علة وجودها فقط بل علة لمهياتها او لهما معا انتهى كلام هذا القايل وهو محل البيان متزلزل البنيان
من وجوه كما ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتأخر والحاجة
والغنى وقد مر بيانه في اوايل هذا الكتاب ولو كان الوجود مهية كلية نوعية يكثر لها افراد متماثلة لكان
لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضيا انما
ينتزع منه امر مصدري يعرض للمهيات عند اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شئ كما مر
مرارا موجود كل مهية بنفس ذاته تقتضي التعين بتلك المهية لا بسبب زايد ومع ذلك معنى الوجود غير

معنى

معنى المهية فادراكه يحتاج الى تلطف في السر فالوجود بما هو وجود ولما لم يضف اليه شئ غير ان
يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود المعطي غير الوجود المعلول في الوجود
الشرط غير الوجود المشروط وكل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمايم واما ثانيا فللانتقاض بما ذكره من
يكون الوجود الواجب علة للمعلول الاول الجرياني خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره لو
وجود الواجب انما كان علة للمعلول الاول بعينها لم يكن علية لاجل وجوده او لاجل مهيته وكلاهما
غير جايز لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب وعين من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من
وجود الواجب جاز صدور من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان
فالمقدم مثله والثاني ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذي لا اشد منه ولا ابلغ
القول بان الوجوب في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان الوجود مستحيل
لان يكون من لوازم الشئية بالمعنى المصطلح فقد علم ان حقيقة الوجود تنقسم واجب في الواجب وممكن
في الممكنات اي غني ومفتقر ومتقدم ومتأخر والغنى والفقر والتقدم والتأخر كالعلة المقومة
له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله مهية السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها
لان الفاعل فياض بها والمهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فان القايل بان
اثر الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم ينسب الى المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك لان لا يكون
للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلية للوجود بل الموجود في الخارج
على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد يحلل العقل
لان يلاحظ لكل وجود من الموجودات معنى يتميز عن عدمه الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فا
فالمحكي هو الوجود والحكاية هي المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود
آخر كما فهمناك مرارا **فصل** في مناقضة ادلة الراسخين لان اثر العلة هو صيرورة المهية
موجودة استدل بعض المتأخرين على اثبات مذهب القائلين بان مناط الاحتياج الى الفاعل
هو الامكان وان الامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ولحوقه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثر التابع
له اولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زايدا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات
لا يمكن ان يصير مصداق حمل الموجود وحمله الا انه كلما المهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية
ليس من سبق قيام الجنس المشهور للسبق وقد لزم من مجعولية المهية في نفسها وبان سلب الشئ عن نفسه اذا
كان وجوده عين نفسه ولما كان محالا مطلقا لكنه في المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط

اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا يابى عن العدم
فهويته حد ذاته ليس هو هو في الاسماء كالآنية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما لم يصير موجودا
لا يصدق على نفسه فالحوج الى الجاعل والاولى بالذات هو كونه موجودا لا نفسه ماهيته واجيب عن
الاول بان العولية للامكان ليس كما اصطلحه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل كما رفع عن ذلك وقد مر
تحقيقه وعن الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كالفاعل بل الذات
ولا مع الانضمام حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن
الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نحو التوقيت لا التقييد والحاصل ان الماهية ما
لم يصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها
الذاتيات لكن لا من حيث انها صدرت بل في مجرد التوقيت لا التوقيت وصدق عليها الوجود على حال
كونها صادرة اي بسببه وحيثية وعن الثالث بان سبق الماهية على الوجود نوع آخر من اقسام السبق
ساق اليه البرهان وليس بالسبق بالماهية وذاتيات الماهيات ايضا لما تقدم بالماهية عليها وتقدم بالطبع
ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن
نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب اعتبار
العدم صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل
الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته كالازلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف و
تقييد وبهذا الاعتبار يجري السور المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود ذاتيا به حمل الذاتيات
من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط
بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية فجوهر المعلول
ظل لجوهر العلة والعلة بجوهريتها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء
بانا نعلم بالضرورة ان تأثير الفاعل ليس الا الوجود المعلول ولا شك ان الوجود المعلول ليس
الا الماهية لان الاتصاف بالوجود وكونه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال استادنا الاستاذ
امام الله ظله علوه ومجده من انه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحد اليهما
اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها
وخرجت عن حدود بقعة الامكان وهو باطل فاذن مرافقة الفاعل اياها من حيث قوامها وتقررها
ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف و

القوة

والقوة المحضة ويخرجها عنها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط
جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا بها في هذا الكتاب **بحث ومقاومة** مع هؤلاء القوم
اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية
الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما وحيث قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية
بل احق الاشياء بكونها حقايق والوجود العام امر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية والفرق
بين الفيلسوفين مما اوضحنا اليه آنفا ويتضح لك فاذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود
امر اعتباري لا عيني لا نم ان مصداق حمل الوجود على الماهيات انما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا و
ان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم
الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب الواجب بالذات عندهم هو كون
نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية ومصداق لحملها عليه ومناط الامكان الذاتي
هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدوره عن الجاعل اذا كان بحيث يكون
مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن اي اعتبار كان سوى نفسه فانه لكان
الوجود ذاتيا له ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود بان الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة
حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يكون بملاحظة صدور الماهية عن الجاعل لانا نقول كون الماهية
صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع الماهية في كونها محكيا عنها بالوجود اولا
فان لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب في الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان ماخوذا فيكون داخلا
في المحكي عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل والاثر المترتب عليه بالجعل البسيط
بالماهية وتلك الحيثية فليكن وجود الماهية تلك الحيثية فاثر الفاعل اذن هو اتصاف الماهية بالوجود لا
هو بما انه يبتني على المعنى السالف ذكره والعجب ان المحقق الدواني مع تشدده في تورطه في كون الماهية من
حيث هي اثر للجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود
البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود وكل الاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص
بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي
لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق
بسبب غيره بمعنى ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
من الحيثية لا بذاته بخلاف الاول الى ان قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه

المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب فى ذاته بذاته
كامر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمجعول فى الجميع تابع يجب الذهن
الالتفات كلام الذي هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن بذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته
بذاته فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف
غيره انتهى والحاصل ان موجودية الماهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الوجود كما هو المنقول
عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة
الى الغير كما هو مذهب طائفة من المتالهين وكل الاولين باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقى وتعين
لهم الثالث فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة بعين الماهية التركيبية فثبت عليهم كما تعلق الجعل المؤلف
وتخلله بين الماهية والوجود طريق آخر فى هذا الرأي لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة
الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اى التقدم
بالماهية كما هو معترف به فيلزم ان لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس
كذلك فانا قد نتصور بعض الماهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على الماهية
المأخوذة من حيث هي بانها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس الماهيات والطبايع الكلية فى
ذواتها غير متعلقة بغير جاعل التعلق ما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية
او انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه
المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية فى الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف و
الحكم ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا متميزا شيئا والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القاطعة
بل الشبهة طريقة هؤلاء القوم الماهية مفتقرة الى الجاعل فى نفسها لا فى وجودها الا بالعرض
ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية لكن نقول فى هذه الطريقة الحق ان السبب موجودية
الماهية اى صيرورتها بحيث يصح منه الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي ولا يلزم
الانفكاك المذكور طريق آخر الماهيات الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم
يكن كلية اى معروضا لمفهوم الكلي فى العقل فتشخصها انما يكون بامر زايد عليها عارض لها وعند
القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان
امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبتها الى جميع اشخاصها المفروضة
الى الجاعل نسبة واحدة فما لم يختص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس

نفس الماهية الكلية بل امر مع حيثية التعين او الوجود او ما شئت فسمه لا يقال تشخصها
كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ماخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما يتمشى
ويصح اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا الماهية فان الماهية لما كانت مفهوما
كليا يمكن ملاحظة من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وعن غيره فهو من حيث ذاته
لو كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذلك فمن البين انه اذا
لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا لم يصر متعينا موجودا فى الواقع الا بتغيره عما هو اياه
فى نفسه ضرورة انه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه فى حد ذاته ولا يتغير عما هو فى
نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود او بكونه بحيث
يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية وكل ولا باطل عندهم والثاني
يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق آخر القائلون بالجاعلية والمجعولية
بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم
فليس المؤثر والاثر فى سلسلة الممكنات الا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزمهم
كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم الماهيات ولازم الماهية عندهم
اعتبار محض ليس لها تحقق اصلا تامل تنبيه عرشي ان صاحب الاشراق وتابعيه حيث
ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس و
فيثاغورس وسقراط وافلاطون على ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية
ليست نوريتها ووجودها زايدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه فى اعتبارية الوجود
و تنزيل ما ذكره فى هذا الباب على ان مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا
الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الانوار وكما ضوئي او لو بان احتجاجاته على عدم
اتصاف الماهية بالوجود بامتناع عروض الوجود فى الخارج لماهية ما لا على امتناع قيام بعض
افراده بذواتها لكن يشكل هذا فى باب الانوار العرضية التي هي وجودات عارضة فان النور
حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية
كمال النور الغني الواجب وغاية نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا
او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده على سبيل
خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه فى باب صدور الذوات

98

التشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المتأخرين في مجعولية المهيات
والطبايع الكلية من لزوم كون الممكنات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات
الخاصة عند المشائين في ان حقايقها تشخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود
الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها
فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته
لا يمكن تعقله غير مرتبط لعلته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما
لا في الواقع ولا في التصور وليست كالمهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها وعلى انها
يكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجوديين وغير ارتباطها مع الحق
الاول ولا مع شيء من الاشياء الا في اجزائها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات كالاضافية ايضا ولو كانت
مرتبطة بغيرها بحسب مهيتها لكن المربوط والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونهما مرتبطين بما
لجاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها
ومعنى امكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم او الصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورتهما
اليها ومعنى امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا
لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف المهيات الكلية
فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها اصلا ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين
هو كون الشيء وجودا صرفا كما في اصطلاح التلويحات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق
ولما كان الموجود الحقيقي عندهم هو الوجود الواجب الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا فقر له اصلا
والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة
الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب
الحقيقة كما اوضحناه في بعض رسائلنا فاذن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم
خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لمهيات
جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين
فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها
في الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر لك ان المهيات والحقايق على ضربين مهية هي عين الانية و
لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص زايد على ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود

والتشخص

والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الانية
فهي ما تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا يكون الا لوازم خارجية وذوات تشخصية بخلاف
لوازم الضرب الثاني فانها لا يكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في
مقامه وحقية ما ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات
عن سقيمة بذمايم الصفات ومن الغرايب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في المهيات
لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من الوجوه التشكيك و
بالغوا في مناقضة هذا الراي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والزاما بتقدم مهية
العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر
كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر
المعلول وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه تزول عنه وبه الشكوك
ان شاء الله تعالى **حكمة عرشية** فالحق في هذه المسئلة على ما ادى اليه النظر الصحيح هو مجعولية
الوجود بالجعل البسيط لا انفس المهيات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا
ان المعلول من حيث كونه معلولا امر مرتبط بالعلة بخواص [illegible] لكنه سواء كان الوجود
او مهية تقتضي لذاتها تعلقها بمهية من المهيات من دون الافتقار الى تخلل جعل بين المهية وبينه
اولم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور
عن المشائين بالمعنى الذي صح عنه متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول
ان اثر الفاعل الوجود كيف لا يكون امرا موجودا والاتصاف باي معنى اخذ هو امر اعتباري
لا يصلح كونه اثر الجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة
لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت المهية قبل اتصافها بالوجود اما بنفس ذلك الوجود
فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فننقل الكلام الى الوجود السابق ويتضاعف
به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر مجمل يحلله العقل الى مهية ووجود
اعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل الحكم بان الاثر بالذات هو الوجود دون
المهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء اصلا فقد انكشف لك ان الصادر بالذات هو الوجودات لا غير
ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون
ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يصفها

في الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وبهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي في كتاب مصارع
المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر
عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد
علمت ان التحقق في نفس الامر اولا وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه
ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود فما هو الصفة للماهية بالحقيقة هي الموجودية
المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل
والاعتبارية عكس حالهما عند الجمهور وهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك
ما قاله بعض المدققين من ان تأثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل
مثلا هو السواد الذي هو نفس الموجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية كما تصاف
لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فنقول انه
موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض منه اهـ وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود
فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كالاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة
اخرى عارضة لها وغير ذلك من الاشباه وهذا القايل غير قايل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط
كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثر الفاعل لكونه اعتباريا محضا
قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي
افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها سبب في ان
يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا كالانسان له سبب في الحقيقة وتقومه انسانا و
اما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبا حتى
يصح ان يكون معلولا وايضا لان الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج الى الذي يخرجه الى الفعل ويصيره بالفعل
له حقيقة بذاته ومع اعتباره ذاته ليس بالفعل كما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه
الخطوط الثلثة لا محالة فكذلك اذا تصورت المعنى تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التأييد
لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتأثيره في
الماهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذاتيات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة
جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصوره
ذلك بدونه واعلم ان مراده من الماهية المركبة الماهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في

حد نفسها

حد نفسها بسيطة او مركبة **شك ودفع** ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا
لان الوجود طبيعة واحدة فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا
سخونة الماء كما يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق
فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة
بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة تحقق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك
يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض و
الشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان يدفعه الحس و
العيان وانت بعدما تقدم الاصول التي سبقت منا لا يفتقر الى زيادة تجشم لان انه امثال من التشكك
فتذكر **تنبيه** احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف تأويلهم واشاراتهم
في المعاني الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم
المراد فظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتأثير رأسا وليس كما ظنوا وهم وانما قالت
الحكماء هذا القول لانك لما تأملت الوجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت الوجودات
موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم عرفت ان
علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات
التي هي ذاتيات او عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فمن نفس اختلاف ذواتها ووجوداتها
التي هي متخالفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان الباري جل ابدعها متخالفة باعيانها
لا لعلة فيها لنفسها مثال ذلك ان اختلاف حال الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد و
البياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادى
الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا لصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عين ما في
وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم
ممن لم يرتقوا بالعلوم الفلسفية وسيأتيك زيادة تصريح **توضيح فيه تلويح** المعلول يجب ان
يكون مناسبا للعلة [illegible] وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفائض عنه
يجب ان يكون وجود الاشياء لا ماهيتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه قال الشيخ الرئيس في
بعض رسائله الجزئي اول ما يتأثر ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته بتأثير الغير لوجب
ان يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولاجل ظهور بعض الذوات

عن قبول التجلية محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوب والحجاب هو القصور والضعف والنقص
وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بداية في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه التسيهي قدس سره
مجمل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فالقابل لتجليه هو الملك كالذي الموسوم بالعقل الكلي فانه
بجوهره سبيل تجليه بجوهر الصورة الواقعة في المراة لتجلي الشخص الذي هو مثاله وتقرب من هذا المعنى قيل
لنا العقل الفعال مثاله فاحترز لئن يقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل
فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه
وذلك يبين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة
وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها
مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمس انما
يجد السكين بان يضع في جواهر من مثال ملاسته وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال
بعض الوقاد لئن كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها
يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا عنه فكان نورا محضا ولو كان
بكله من نحو ما ينافي الفاعل استحال ايضا لئن يكون صادرا عنه لان نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه وكان
ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية يسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة مهية وهي غير صادرة
عن الفاعل لانها الجهة التي يثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوبة كونها عن الفاعل ولا ينبعث
من الشيء ما ليس عنه ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى
للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية ويباينه من حيث ما
فيه من شوب الظلمة فكما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فايضة من النور ولا هي من النور لانها تضاد
النور ومن اجل ذلك توقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة مهية في المعلول فثبت صحة قول
من قال المهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان المهية ليست الا ما به الشيء هو هو متمايز عن
غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي هي في البسايط بمنزلة المادة في الاجسام
وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسايط الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال والذي له
وجوده بغيره دايما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو
حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان
باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو مهيته والذي له من

غيره

غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا
اسند القوة والامكان الى المهية استناده الى المادة ولئن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم
من الهيولى فرق وكذا بين معنيي الامكان في الموضعين كما ستطلع عليه ان شاء الله ثم الى الخلجي في
وهكذا انهم لما اخرجوا المهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود وجعلوها البتة مستغنية
عن العلة لان المهية انما كانت غير مجعولة لانها دون الجعل لان الجعل يقتضي تحصيلا ما وهي في
انها مهية لا تحصل لها اصلا الا ترى انها متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت
مربوطة الى العلة لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما وواجب الوجود انما كان غير مجعول
لانه فوق الجعل من فرط التحصيل والصمدية وكيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه بما يكون
غير مجعول لانه فوق الجعل فافهم ولقد اصاب الامام الرازي حيث قال العلم الضروري بكون المهيات
تفريع
غير مجعولة من فروع مسئلة المهية المطلقة وانها في انفسها غير موجودة ولا معدومة
احتياج المهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل او كالمادة والصورة احتياج تقوم
بحسب نفس قوامها من حيث هي او بحسب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها
احتياج صدور فالاوليان علتان للمهية سواء كان مطلقا او بحسب كونها في الوجود والاخريان
علتان لوجودها فاذا النسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى المهيات لا يصح الا
باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس المهية فانها يصح مع
قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور
بحسب الطرق العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفاء اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينقل
الذهن من معنى واحد مفرد الى التصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في
ايقاع ذلك التصديق لانه موقع التصديق على التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي
وجوده وعدمه فلا يقع في الموضوع كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حاله واما
التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه ابحاث اما اولا فلانه منقوض
بافادة التصور فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد بوجوده الذهني ربما
يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كما في افادته التصور
نعم يظهر لئن ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بانموذج العلوم و
قد علم ما ذكر الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقي الى مباديه وتقومه بها بحسب

الصدور والوجود لا بحيث المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقي النظري مما يتصور اولا
قبل اقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس
بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية وينتقل منها اليه ثانيا بحيث التصديق بها تماما كالعلل
الفاعلية لوجود المبتة في نفسها او لوجوده صفة من صفاتها ويؤيده ما قاله بهمنيار ان نسبة الاوليات
الاوليات الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصوري بخصوصها
الحد فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج تالف وتقوم بما تقوم بحيث المفهوم والمهية
لا بحيث الصدور والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق
وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تامل وتدبر **فصل** في ان الوجود
لا يشتد ولا يتضعف كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف كالنمو كالاخذ في التزايد والتنقص حركة
في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من
تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحو آخر وربما يعتقد
انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا
واحدا بعينه اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات كل اول
في نفسها ناقصة والتالي ليست بعينها الناقصة ولا ثالثة لا حد ان يقول ان ذات كل اول باقية وينضم
اليها شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتدت السوادية في سواديتها بل حدثت فيه
صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة
او المحل او الزمان وهو محال فالتعدد كالاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد
وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد
ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات كل واحد عن الموضوع وحصول سواد آخر
اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعف اذا تحقق هذا فنقول ان
لا حركة في الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته فقط
فواضح لا يحتاج الى بيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالمهية بل هو
نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يتوقع تبدله مع بقاء
ما هو عينه جعلا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود
عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له تلبس في العارض في زمان الحركة وآناته

مافيه

بما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصورة الجوهرية **وهم وتنبيه**
ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لاني تتالي
من فرد ما فيه الحركة الى آخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم
تتالي الآنات والحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين فراح بان تلك الافراد
وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل يعني
انه أي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه يلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا
بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك كالاين في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك في الكم كم بالفعل و
هو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة
بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر
الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا بد من افرادها بالفعل
فليس ضروريا ولا البرهان عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان
المتحرك في الاين مثلا حال في جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم تخلل
وهو محال وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت
اصلا فالحق في المقام ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية
بل لها افراد آنية هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع
بل مرجعها كما رآه بعضهم في كون المتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني
متصل غير قارة وهوية متكممة اتصالية متضمنة لجميع الحدود المفروضة في الآنات نسبتها
اليه نسبة النقط المفروضة الى الخط فالفرد الزمانية من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من
دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي
حصولها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات و
الآنيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني بالفعل حال الحركة
فضلا عن تتالي الآنيات او كونها غير متناهية وليس لك ان ترجع ونقول فليكن في الاشتداد
الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لان استمرار موضوع الحركة شرط
للحركة والفرد الزماني من الشيء لا استمرار له اصلا الا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان و
زيادة التوضيح موكول الى تحقيق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله **فصل**

وهو ان هذا الكلام آخر سيرد
عليك ان شاء الله تعالى صحيح جيد

في الشدة والضعف لعلك كنت تقرع السمع في طبقات العلوم لان كل متمايزين في الوجود او العقل
فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما او بشيء من سنخ الماهية بعد
اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس والمعينات فصول ومحصلات لطبايع نوعية والتركيب
تركيب اتحادي او بامور عرضية لعينا نفاجمائهما في تمام الحقيقة المشتركة والمحصل افراد صنفية او شخصية
والتركيب تركيب انضمامي ولا احدك مما نقلت هناك بقسم رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراق
يتقدمهم ماهر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل
بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولما
عرض بالقياس الى المراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولعوارض من الفصول
واللواحق وهذا ما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت اتباع المشائية على بطلانه بان الكامل
ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الناقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شيء كذا فهو اما معتبر في سنخ
الطبيعة فلا اشتراك بينهما او ما زائد عليها فلا يكون الا عرضا مقوما او وصفا زائدا وهذا الاحتجاج مع
قطع النظر عن انتقاضه بالعارض درجة بل هو مصادرة على المطلوب كما ولي اذ الكلام في ان
التفاوت قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين
السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد
الذي يكون مميزا له بل هو فصل مقوم لمقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير
ولا شك ان الفصل عرض لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فالتفاوت بالقياس الى ماهية الجنس كما في سائر العرضيات
فاذا كان الاشتداد في التمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون
التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه اجابوا عن ذلك بان الذي يقال بالتفاوت على
الافراد هو العرض المحمول كالاسود على موصوفات مبدأ الاشتقاق كالسواد مثلا الا ان اشتمال
بعضها على فردها افراد المبدأ له بتماميته في حد فرديته الغير المشتركة وبعض الى على فرديها
ليس كذلك ايضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدأ بالقياس الى المفهوم المشترك
بينها فطبيعة السواد على التواطؤ المعرفة في افرادها الشديد والضعيف مطلقا وانما التشكيك
مفهوم كالاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفردين وحصول السواد
ولئن كانت هيئتها بحسب ملاحظة العقل غير هيئة السواد الذي هو الجنس لكنهما مما يصدق عليها
معنى السواد الجنس فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد فانت تعلم ان

القول

القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد
عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين الموصوفين بهما فيه بعيد عن الصواب كيف فان كان الاختلاف
الذي بين المبدئين موجبا للاختلاف في صدق المشتق على الموصوفين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا
لاختلاف صدق المبدأ على الفردين بل هذا اقرب وهو تحقيقه في هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت بحسب
الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان
ليسا كل الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت الا على الوحدة
العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلثة للزائد والناقص
والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلثة موجود
في الخارج ولئن كان ظرف عروض الاشتراك له انما هو الذهن فلا يبقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و
المشخصات الا ما هو مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع
ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة
المشتركة فيلزم خرق الفرض قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته انما تحققه في المتواطيات من الذاتيات فان
الماهية التي اذا جردت عن الزوائد يكون متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها بخلاف المتواطيات
فان التشكيك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو
امكن وجودها في العقل من حيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن و
كذا حال مرتبة اخرى لا تليق وتلك المراتب المأخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست
في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا يعرض لواحد منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص
المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشتركة في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو لا ابهام بالقياس
الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشئ عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها

تنبيه وتفصيل ضابط الاختلاف التشكيكي على انحاء ما هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة
على افرادها بالاولوية والاقدمية او الاتية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين
شيعة الاقدمين واصحاب المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول في الذات او الذاتي
بالقياس الى افراده ممتنع ان يكون متفاوتا في الانحاء والتشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او
بالتقدم والتأخر او بالكمال والنقص ام يكن فيها ذلك ومن المتأخرين من ادعى البداهة على اتفاق
الجميع في نفي التشكيك بالاولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن ان قرة الانوار الحكمية

النوعية عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها علة لبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم والثاني
ان التشكيك بالاشدية والاضعفية يوجب اختلاف النوع بين افراد ما فيه الاختلاف ليكون مثلو
لاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز مع اتفاق النوع بين البعض ولذلك يجري بين الجميع والثالث
ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم ايهما ظاهر بانه مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد
منه ولذلك لم يسم باسم واحد من اسامي التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف
بالاشد والاضعف والكمال والنقص ايختص في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فان المشائين
ذهبوا الى الاول لا الشق الثاني المذكورين في كل من المقامات الاربعة والرواقيون على الاخر منها في جميع
فلنذكر اقوالها في كلها اما المقام الاول فنقول انك لما عرفت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس
لها ولا فصل وهو في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متمايزة بالذوات و
لا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات وقد مر ايضا ان الماهيات علة
المجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة بتعين هوياتها
المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على البعض بالذات والمبينة مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من
الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف وما يشبه على ذلك ان اجزاء الزمان مثلا ثابتة
المبينة مع تقدم بعضها على البعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها وما احتج به الشيخ الاشراقي في اثبات
هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات وهو ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر
بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرض ايضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس
الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين
بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية و
ما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض
عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزائد والناقص على السواء واحدة والتفاوت بينهما ليس
بنفس المقدار المطلق ولذلك ذهبه فانه ما فيه التفاوت غير ما فيه التفاوت فلانه بنفس المقادير
المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على الابعاد محدودة لا حدود معينة و
ذلك امر خارج عن طبيعة المقدار تابع لها من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المتعلقة بكل
من الطويل والقصير لخطين اذا لوحظ من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يقابل الاخر في انه
بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الاخر كان كان زيد منهما طولا

اضافيا يفضل على الاخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا ان الكم اعني
ان كمية لا يكون ازيد من كمية والنقص بل ان كمية لا يكون اشد فازيد منها انما كمية من انواع ان الكم
لها ولكن كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي انتهى فالطول الحقيقي لا يقبل
الازيد والانقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير مثلا اضافة هو
العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات و
الحرارات على نحو واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بنفس جوهر المعنى المشترك
وشخصها كما قال ايضا السواد الحقيقي لا يقبل الاشد والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء
هو البياض بالقياس الى الاخر وكل ما يوجد من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل
انما عند ما يؤخذ بالقياس الى اخر فلذلك كان تقابل الطرفين لعلم الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام
التقابل ولا يعدم اشتراط التضاد الحقيقي لغاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية يرجع عندهم الى
الكون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة لا الى
طبيعة العام بعينها في بعض الافراد ولا بالاكثرية ظهور اثار الكل في بعض الافراد كما فرع بعضهم و
الا لكان كثير من الذاتيات قابلا للاشد والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع
الاثار كثرة وقلة قالوا ان مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من القوي
على موضوعهما كامر قبول الحقيقة الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه
الاختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصل المنوع له بل انما هو حد بين
الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الاسود فان احدهما
او فر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر اقل حظا منه وعلى هذا الايراد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي
في المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون ان السواد الاشد ممتاز عن السواد الانقص بفصل
واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع به
بالتشكيك وقالوا الاشتراك الاجناس واقع بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني فالحق فيه
ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست
ذات افراد متخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هويتها في غاية
لا يزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود
وايضا ان الاشراقيين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب

الكيفيات كالحرارة والسوادات وغيرهما ومن المتحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر متخصص لهوية
اتصالية من مبدأ المسافة الى منتهاها والبياض المتصل الواحد وحدوده ايضا متحدة بحسب الماهية
النوعية وقد ادعوا بداهة من الذاهبين في ابطال ما يدعيه الطبيعي في مبادي الاجسام فيلزم من
ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في اسود الجسم متحدة في الماهية النوعية ولا
استحالة في ان السلوك كالاشتداد يتأدى الى شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها
من حيث كونه ما فيه السلوك بل من حيث كونه ما اليه او منه السلوك وان كان نفسه ما يقع فيه السلوك
بحسب ذاته كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او
بياض ضعيف ولها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف قد
يعبر بهما عما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعا بالاصل بحسب اللغة لمطلق الفرق
على المبالغة ومنه نقل الى هذا المعنى ففي العرف لا يقال ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد
كذا اشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا اخط من ذاك كما يقال هذا اسود من ذلك فمن تتبع
الاستعمالات العرفية بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف مخصوصان بالكيفيات دون الكميات
وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على
مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم اقتناص الحقائق
من العرفيات الشائعة مع ان هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط
كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة
في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذلك او اكبر منه مع ان المطلق ليس الا الخط نفس المقدار وكذا
في الكم المنفصل اعني العدد فانه يقال كاشدية عنا على انه لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا
ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء واحد فالشدة
شدة في العدد وعلى ذاك فقس حال الضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة بان
الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية او العددية فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن
تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجراهما فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد
منه ويرد اولا المنع من ان الكيفيات ينتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي
في الوجود لا يكون الا متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير
فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم مما لا تاثير له في بيان هذا الفرق بينهما بان كلا منهما كان من اقسام

التشكيك

التشكيك بحسب القسمة الاولية ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزائد والناقص انما
يقال فيما صح اليه الاشارة الى قدر به المساواة وثانيا والى ما يكون تعيين لبعض منه بالمساواة وبعض
زايد وكالاشد وكالاضعف ليس من هذا القبيل فحمل التقدير المسامحة يقال لهم ان العدد يتقوم بحقيقة
من الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد كما ان الاربعة
لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين واذا افصل في العقل يحصل صورته ويحصل صورة اخرى فالتفاوت
الذي يتصور بين الثلثة والاربعة فباي جزء من الاربعة يقع المساواة وبايه منها المفارقة وكيف
يتأدى تعيين قدر به التساوي واخرى به التفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت الكيفي
والمقداري والعددي يستحق اسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فان ما به الفضل في الكم المقداري
لبعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك ولذلك يتصور
بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي لبعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهويتها ناقصة و
لمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف لنفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة
لا لشيء موهوم منها او موجود فيها بل لكلية ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين
الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها وجودا حتى يكون
واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الآخر لا لجزء له متمايز في الوجود او
الوهم للجزء الآخر فهذا يستوضح ان مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذا الكثرة والقلة
مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت الهويات
فيقال لهم انا نسلم في مثل هذه الاشياء ونحن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال و
النقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العددي بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة
والضعف الا ان هذا ما حاصله يرجع الى الجميع وهو التعبير في نفس المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام
الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس وافلاطن ومن بعدهما حكموا بان جواهر هذا العالم
كالاظلال لجواهر العالم الاعلى واراد بذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علة والعلة
جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقائق الخارجية على ما
قررناه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كمالية في القوام والاستقلال
فاذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد وان يكون جوهرية
العلة اتم من جوهرية المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى

[حاشية:] [illegible] العرف [illegible] ان يكون الطبيعة الجنسية ما فيه الاختلاف تم

[حاشية:] وبرا ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص منحصر في الكم والكيف لا يجري في الجوهر وسائر الانواع [illegible]

سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا اذ الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية وهذا
هو المراد مما اشار اليه الشيخ في التلويحات بقوله لكن الحكماء المتقدمين قاطبة على ان الحيوان
هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف ساويتما في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سوالا وهو
قوله لكن الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضدين ويمنع ذلك لكن الجوهر لا ضد له فلا يقال ان
منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجب والعلة اتم من الوجود
الممكن والمعلول واشد اذ لا نعني بالاشد الا القدرة على الممانعة ونحوها بل انه اتم واكمل ولا تعاقب
لهما على موضوع واحد ولا ضدية ولا سلوك وقال في حكمة الاشراق فحد الحيوان بانه
جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك انه
الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانيته كالانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فيجد ولكن
لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم لا يقال ان هذا اشد مائية
من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو الحساس والمتحرك
بالفعل بل بما من الاثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤها كما استتر له من الالات والهيئات
ورفع العوايق وانتفاء الموانع فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذا ليس فصل الماء البرودة المحسوسة
لعدم بقائها احيانا بل القوة عليها حين عدم القواسر قلت نعم ولكن هذه امارات الفصول اقيمت
مقامها لانها امور منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يوخذ في حدود ما
كما يوخذ البناء في حد البناء زيادة تلك الاثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك
ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب الظاهر وقد يكون بحسبهما جميعا
ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين الى
شيء اخر فيؤخذ الملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين
ممكن لا انفكاك عن الاخر وكذا البدن وتدبيره يوخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها
بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبير فان كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما التغاير
والمفارقة كالنفوس المجردة كان الحد من جهة الماهية والذات الحد من جهة الفعل والتحريك ولكن
لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها
في نفسها عين كونها محركة كنشاة منطبعة فالحدان متحدان فيما من غير اختلاف ولا بد في تحديدها
من اخذ ما تعلقت به على اي وجه كان وكالذكر في افاعيل النباتية يستدعي كون النبات في كونه تابعا

شديدا

شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها شديدة
كاملة اذا تمهد هذا فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والافاعيل بعض لكن
وجودها في انفسها وجودها التعلقية باعتبارها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحد
منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حده بحسب الاعتبار الاخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم
اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزم
لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها الحيثية الذاتية فيما ذكرنا
ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقايق الاجسام الطبيعية التي هي انواع القوى
والصور والجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت بينها بالكمال والنقص في جوهر الذات يوجب
التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه **بحث وتعقيب** ومن الاحجاج التي
اوردها اصحاب المعلم الاول على القائلين بالتشكيك في الجوهر حيث قالوا لا يقع على انواعه بالتشكيك
بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه منتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض
وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاباء للابناء مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض
بتقدم بعض افراد الكم على بعض اخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا
لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه على
وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه
التقدم بعينه ما به التقدم والثاني ان لا يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق
ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على
وجود العرض فان وجود العلة مقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود
وبه التقدم ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم
والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول عليهما بالسوية بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان
وما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر خصوص ذاتيهما اذا
تقرر هذا فنقول كما لحق عليه وتقدم في شيء من افراد نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد
اخر منه فليست سببية وتقدم للاخر لان يصير كالاخر بحسب نفس بحيث يحمل عليه ذلك المعنى
النوعي او الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببية باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب و
مسببية المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فتقدم الوجود على الهيولى والصورة اقدم

من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا الكيف على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء آخر بل الجوهر العلي احق واولى بالوجود من الجوهر المعلول لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زايد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسوية في الجميع فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما يشاكل ذلك من تقدم افراد مهية الكم وغيرها بعضها على البعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان افتراق التقدم والتاخر بنفس المهية عن افراد الجوهر والكم الى افراد الوجود او اجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عايد بعينه في الوجود والزمان بان يقال لتقدم افراد الوجود بعضها على البعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم مع اتفاق تلك الافراد في حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذا كان لاجل ان حقيقتها حقيقة يقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور ومنها ان هذا ينتقض بما ذكروا في نفي كون الجسم بعد الوجود جسما آخر بانه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى ساير الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كالجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه وجه المنافات ان كون بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرروه لاستلزمه في ساير المواضع من دون فرق ولو لم يستلزم ذلك بنا على ما عندنا المنقول عنهم في علية افراد الجوهر بعضها لبعض فانفتح هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى ومنها ان هذا الجواب ولو سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل او الغاية لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم ماهيته من هيولى وصورة لا من وجودهما فلولا جوهرية اجزائه لما كان المجموع جوهرا وكانهم يقولون حمل الجسم على الانسان بتوسط حمله على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جسم وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلي متفاوتا في حمله بحسب افراده المتباينة

الحقيقة واما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك في شيء وكذا التفاوت بالعينية والجزئية او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى فرد كاعتبارات الفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ بشرط شيء فان طبيعة الحيوان بالقياس الى الاول عين ونوع وبالقياس الى الثاني جزء وجنس لكن فمن كان امتناعه من التفاوت لا يسمى تشكيكا اذ هو واقعة في المهيات بالفروع وبالاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بين اجزاء المهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شيء تكون اجزاء المهية واذا اخذت بشرط لا شيء تكون اجزاء الوجود كما تحقق في كتب المهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة او صورة فجزء الجسم اذا اخذ على الوجه الاول فجوهريتها متقدم على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانها مع الجسم ليست من الافراد المتباينة للجوهر من حيث المهية ولما اخذا على الوجه الثاني وكل منهما وان كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية

المرحلة الرابعة في المهية ولواحقها فصل في المهية التي كالامور التي ليست الكل منها مهية وانية والمهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كالتي الكثيرة ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير فلا دور والمهية مادة من حيث هي اي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية فالمهيات التي مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها في نفسها ان يكون كلية او شخصية وليس لكان شيئا اذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم في ساير المتقابلات التي ليست شيء منها ذاتيا او ذاتيا لها وسلب من حيثية لا تنافي الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء الا لا اقتضاء للاقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس اذا لم يكن للمهية في مرتبة وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل المستحيل خلوه في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر او عدمه على النقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب لنفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفي لا للنفي اعني رفع المقيد لا رفع المقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجود

ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه ولذلك لم يكن حاله
عن شيء منها او نقيضها في نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من
مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم الماهية كما فهم بعض المتاخرين فاراده ولا الغرض من
تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم
الرابط عليه وتاخيره عنه لا غير فلو سلبنا بموجبتين بهما في رفع النقيضين او بموجبة ومعدولة
كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف لم يلزم منا التركيب البتة ولزم اجتماع
بل هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سلبنا بطرفي النقيض لان معنى السوال بالموجبتين بحسب الواقع انه اذا
لم يتصف بهذا اتصف بذاك وكلا الوصفين لا يستلزم الاتحاد وليس ان انسانية الكلية انسانية واحدة
بالعدد موجودة في كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد العددي لا يعقل ان يكون في امكنة كثيرة
ولو كانت الانسانية افراد الناس لهم واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا الى
غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي الى الجزئيات نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كما هم
ينسبونه اليه بل كنسبة آباء الى ابناء نعم المعنى الذي يعرض انه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس كل
واحد انسانا بمجرد نسبته الى الانسانية لنوضحه من حاجة عن الكل بل لكل واحد منهما انسانية اخرى بالعدد
غير ما للاخر واما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير **فصل** في الكلي والجزئي والكلي على الاصطلاح
الذي معناه بحسب ذلك انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الاعيان فانه لو وقع في
الاعيان حصلت له هوية متشخصة عن مثاليته فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة
في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع
وكونها عرضا الى غير ذلك بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها
او لا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان
كانت الصورة العقلية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون
الجزئيات كلية قيل ان الكلية من مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية
قائمة بالذهن بل من حيث كونها امثلة ادراكية غير متاصلة في الوجود ومن وجودها كالوجود الظلال
المفتقرة للارتباط بغيرها وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة
في الاعيان كمعقولات المبادي لمعلولاتها فتسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية
المنتزعة من الجزئيات الخارجية فتسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا انسانيا

حصل

حصل في ذهنك صورة للانسان المجردة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صورة
اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت كما في غير ذهنك كقابل ثم من لواحق جسمانية ثم انه
تقبل من شاهدته اولا والاختلاف تورد واشباهه عليه واذا قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او
ثار فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة
في معنى كلي تفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك ان كان في عرض لا غير فالافتراق بنفس
الماهية كالسواد والسطح ولذلك لم يكن الاشتراك في عرض خارجي فقط فيفترقان بفصل ان كانت الشركة في معنى
جنس او بعرض غير لازم ان كانت الشركة في امر نوعي اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتحقق في الجميع ولذلك
يجوز ان يكون المميز لها لازم الشخص لا لازم النوع او تمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت
من وهن قاعدة المتاخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص كما سبق والحق ان تشخص الشيء
بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب تصوره انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه
فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم
الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يابى عن تجويز
الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى
المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له
تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء المادي استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر
ما لم يكن المادة متخصصة بالاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فالفاعل عن الكل الذي تشخص
الشيء بنحو العلم كالحساس او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته
بحقيقته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراقي في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية
عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية
عينية متاصلة فان الهوية العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر
قد اكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب انه ان التشخص عنده اذا كان نفس الشيء الذي
هو غير الوجود وعين الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم ووضع او زمان
وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء النفس تصورها لا يمنع الشركة ولا مجموع الكليات كلي فمن اين الهوية
العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاي شيء فيه موجب لمنع
الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص لجزء تحليلي له يكون حمله على الوجود فان الوجود

للمباينة عن المبتة في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل منه صحيح فان الفاعل يفيد الوجود
والوجود عين التشخص فيفيد الوجود الذي هو عين التشخص وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل
تشخص يتقوم بفاعل ذلك المتشخص لكن الكلام في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص وكذا ما هو مبتنى
لبعض وهو ان تشخص الشيء بارتباطه بالوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان المبتنى
انما يرتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في انفسها فبالوجود يرتبط كل شيء الى علته
وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض العلماء
ان التشخص نفس الصورة ممنوع وليس ذلك بسبب عمومها فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا
للازم فانه منفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فيتعين ان يكون
بسبب المادة فيحمل على التميز الذي هو شرط للتشخص فان الهيولى حاملة للتشخص ومع الشركة يجب المقصود
حال هو نائل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد
فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية للتميز فان كثيرا من الصور والهيئات ما يتعين تشخصاته
منه في مادة واحدة في زمانين فامتياز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول في حل
ما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود
منه التميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة تشخصية ولهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان
متبدلا مع بقاء الشخص بان الشخص هو وضع ما من كذا وضعا الواردة على التشخص في زمان وجوده و
لولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كزيد
مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان امتياز كل واحد من الشيئين
بصاحبه فان توقف امتياز الطائر على الولود والولود على الطائر ليس بدور اذ الممتنع توقف
ذات كل منهما على الاخر او توقف امتياز كل منهما على امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على
نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء في حال المتضايفين **بحث وتعقيب** قد اورد على قولهم ان
الشيئين من نوع واحد عيان احدهما عن الاخر لانا نجد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار
الحركة الفلك المحاط بجسم واحد فيحصل امتياز مع وحدة المحل في زمنه من اجزاء الخ والجواب ان الشيئين بين
اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة منصرمة وليست الهوية غير الاتصال والتقضي
والتجدد فالسؤال بانه لم حصل يوم كذا بالتقدم على يوم كذا وبم امتاز احدهما عن الاخر مع [illegible] بينهما
وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه

متقدما

متقدما على يوم كذا او متميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا
بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك ايضاحا شديدا بان امتياز زيد عن الخط عن نقطة ليس
بشيء خارج عن نفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجية من المحل والزمان عبارة عنه
فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من
انه ليس شيء من المعقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده كامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان
فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا
بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع اخر كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان
ومقدار عن مقدار من انه مما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما
في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون
بعارض لاحق في اول الوجود وقد يبقى انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبما لعلاقة
الربطها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبقاء الذي فيه **فصل** في انحاء التعين
قد مضى ان تعين الشيء غير تشخصه اذ كان الامر سلبي دون الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته
لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه وهو قد يكون عين الذات كتعين
الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات المهيات كالمكانية والمفهومات العقلية في
الذهن فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زايدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز
الكاتب عن الامي بالكتابة وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له كامتياز الامي من الكاتب بعدم
الكتابة وكالاول الاخر من ان يعتبر حصول هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غيره ذلك الامر له
كاعتبار حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له او يعتبر حصوله مع عدم
حصوله غيره له فالتعين الزايد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع
الواحد يجمع لجميع انواع التعين فالانسان مثلا يمتاز بذاته عن الفرس وكحصول صنعة وجودية
في فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار و
عن المتصف بصفة عدمية كالعليم من الجهول وعن امتياز الكاتب بخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة
وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الذاتية كلها من لوازم الوجودات حتى ان
كالاعلام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها ايضا باعتبار وجوداتها في ذواتها المعتبرين لها
او باعتبار وجودات ملكاتها الا ان لها ذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها وكون الغير بالصفات

١٠٩

الزايدة يرجع في الحقيقة الى تميز تلك الصفات وتميز ما يكون بنفسها لا بصفات اخر والا لزم التسلسل
المستحيل فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زايد على المتميز الا بالعرض

فصل في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع لان الماهية قد يوخذ بشرط
لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زايدا عليه
فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط
الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يوخذ لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده
بان يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية الماخوذة كذلك قد يكون غير متحصلة
بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات وانما يتحصل بما ينضاف اليه
فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف اليه الذي قومه وجعله
احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها
يجعلها كل واحدة منها احدى الحقايق المتاصلة كالانواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع
بل تحقق واحد من نوع كبسيط عالم العناصر ومن ههنا اختلافهم في كونه وحده نوعا او جنسا
ولا معنى للتنازع لانها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص فماهية الحيوان مثلا اذا اخذت بشرط ان لا
يكون معه شيء ولكن اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له
حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا ولو اخذ
لا بشرط ان يكون معه شيء او ان لا يكون كان جنسا فالحيوان كالاول جزء للانسان متقدم عليه في
الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس كالاول ايضا فيكون محمولا ولا يكون جزءا و
انما يقال للجنس او الفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل
من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما
على النوع في العقل بالطبع واما الجنس الخارجي فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد كالانسان مثلا في
الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصير هو هو بالفعل هذا حاصل كلام الشارح
في الشفاء وههنا ابحاث الاول ان المقسم العقلي هو الماهية المطلقة وهي ليست الا الماخوذة لا بشرط شيء
فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة لا بشرط شيء ولا غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم
لما كانت الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة ويقسمها الى اقسامها معتبرة
بذلك الاعتبار واليها معتبرة بالتجريد كالاخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر

حاصل دا ذا اخذت بلا شرط شيء ايهام حمل على الصور المنوعة المضافة اليها

على وجه

على وجه الاطلاق ولا شك انه اعم من الثاني والثالث لان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده
هو ان لا يقارنه شيء اصلا سواء كان زايدا او غير زايد وقد يكون العقل بكونه جزءا ومتضمنا لما هو زايد
عليه ناقصا لانه المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا
ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى
غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ
وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية اي لا يحتاج في تقوم ذاته الى شيء آخر حتى لو انضم اليه شيء صار ماهية
اخرى غيرها وليس هي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه مبهم ناقص يحتاج الى تمام
ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيد عليه لان المجموع ماهية اخرى الثالث انه جعل غير المبهم من اقسام
الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اولا بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب ان مبناه على ان الثاني اعم من الثالث
فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه والماخوذ
بشرط شيء انما يصح في الجسم مثلا ليس نفسه بل يصير باضافة النفس والحساسية والمتحركية نوعا بل الجسم مع
مجموعهما كالموضوع حيوانا والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات و
حقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من
جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء الخامس
ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة
ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية والجزئية هي
واحد هو ماهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا
شيء السادس ان ما هو الحيوان في الخارج هو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا
فيه متقدما عليه والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما
حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فههنا جسمان موجودان احدهما جزء للاخر
وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع
فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول منهما غير متحصل والثاني
متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال الماهيات والحقايق الكلية من حيث كونها معقولة
فالابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى
متمم بخلاف النوع فانه ماهية كاملة لم يبق تحصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة

الحيثية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما الاضافات فقط كتشخصات كالامور البسيطة
من الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها او اضافة الى النابتة على الاضافات فمع
التحفظ على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للشيء بالقياس الى العوارض
التي هي لوازم وعلامات للتشخص فيعرض فيما يليه كلها سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات
الثلثة المذكورة فمهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء عرض وصورة واذا اخذت لا بشرط
شيء فهو محمول فصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع ومهية العرض ايضا عرض
عرض ومحمول حاصل بينهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول مهية
طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثانية فانه [illegible] اعتبارية ولهذا يسمى مهية النوع الملحوظ
بالاعتبار [illegible] ولا موضوعا بدل المادة وكذا مهية الجنس المأخوذة كذلك بالقياس الى العوارض
دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة وموضوعا لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة
له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فيقرن واحد يكون لذلك مادة وموضوعا بالقياس الى
شيئين **نكتة** ولما علمت ان الطبيعة الجنسية مهية مبهمة ناقصة تحتاج في تحصيلها
الى فصل فلا يتصور ان تحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو تحصل
دون فصل فيكون مستغنيا بحسب المهية وقد فرض افتقارها اليه لنفس المهية فالحقايق البسيطة
يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الا بدل لانه اذا زال كان افتقارها الى الفصل فيبقى الطبيعة
محصلة دونه فلو كانت طبيعة جنسية فيعلم ان افتقارها الى الفصل ليس لمجرد التمييز فانه يحصل
بالعوارض ايضا بل لكون المهية في حد ذاتها ناقصة تحتاج الى التمام فلا يكون التقوم بالفصل في موضع
وبعدمه في موضع آخر الا بحسب الاعتبار العقلي فان المأخوذ بشرط لا من المهية الجنسية نوع عقلي
ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في
المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا محصلا لا بفصل من الفصول
بل بنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه جوهر مجرد متكمم غير داخل فيه
شيء آخر كالنامية والحساسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى متحقق الحقيقة في الاجسام غير مختلف
بشيء داخل بل بامور ينضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس و
غيرهما من النظاير لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل يكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع
لان حقيقته قد تمت وحصلت بحسب الواقع والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية

فالنباتية

والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غيره
او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ناميا او متغذيا لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحتماله ان
يصدق على الحساس والمغتذي وغيرهما من الحقايق المختلفة الجمادية انها جوهر ذو اقطار
ثلثة ولذا لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار واما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن ان
يتقرر لها ذات الا ان يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل
منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون كل ان حاصلا
منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان
لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل احدهما
الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان
اذا مات لم يبق جسميته بعينها بعد الموت بل حصل جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة
باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كانت جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة هي الجسم
الفاصل للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت ولذا ان اقتضا
حيثية كونها نباتا او جسما حيوانيا واما انها هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب
من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك واستحالة بقاء الاعراض **فايدة** ربما يقع شك في
الكلية ما قد يحكم على الطبايع العامة انه لم يوجب تخصصها احد الجزئيات فلا يوجد لغيرها في
ان امكن فلعل في هذا به لعله فاعلم ان ذلك انما يتصور اذا كانت الطبيعة في حالها صورة في الاعيان
متميزة اما مثل اللونية مما هي بعينها ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن صورة البياض حتى صار
البياض يكون كذا او كذا بل اذا كانت طبيعة كالجسمية او الهيولى في حالها تحقق في الاعيان فتخصصها
بالمائية والفلكية او بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية [illegible]
وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة والا فلا بد هناك من علة زايدة على الجسمية
فلا مانع من بقاء مادة تتوارد الصور والاعراض عليها **فصل** في معرفة الفصل وفي الفرق
بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس اعلم ان ما يذكر في التعاريف بانها الفصول
فالحقيقة ليست فصولا بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك بالارادة
منها الجنس المقوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية و
المتحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمها وتعينها لكن لما كان انسان ربما يضطر لعدم

نسخة [illegible]

المراد [illegible] فلا بد ان [illegible] الحقيقي
البياض الذي تحت كل لون بياضا وان لم
يتحقق فيكون اللون بياضا يكون لا [illegible]
اللونية [illegible]

١١١

لا طلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع كالاسامي لها الا كالخواف عنها الى اللوازم والعلامات
فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او كالاضافة كما ادعاه الكثير و
اللازم لتقوم النزاع في المقولات المتباينة وقد يحقق عندهم لقرائن الوجدانية لما يندرج تحت مقولتين
الا بالعرض بل الفصل الحقيقي هو الذي يبدا منه كالامور ويكذ ونظائره فكل معنى اذا اعتبر معه آخر
فان كان مما يغاير بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه ولو كانت
المغايرة بينهما باعتبار كالابهام والتحصيل كان فصلا قال الشيخ في التعليقات انما العقل قد يعقل
معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه
معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين وكالابهام لا
في الوجود انتهى **بحث وتحصيل** قد ذهب بعض الناس الى انه لا اجزاء العقلية في البسايط وان حملها
على اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه
كون البسايط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيما مضى لعوض وكان
متحاشيا عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس حقايق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في
الحقيقة البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن كان المسمى بالجنس من اللازم
المشكوك كالاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن كالاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على
احد وبناء ما اوقعه في ذلك هو انما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه الى اللونية وقابض البصر
فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد من يطابق نفسها
نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا واحدا ولو طابق احدهما وطابق كالآخر شيئا آخر
فيكون السواد احدهما فقط ولو لم يطابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الآخر فيتركب من اجزاء
قد فرض بسيطا فيه هف فعلم ان كالاجناس والفصول في البسايط امور اعتبارية فاللون السواد مثلا
وجوده النفس كما هو في العين فلا فائدة لم يوجد من الوجوه وجه انه قاعم بالوحدة اليه من لزم
المعاني التي كل منها مبهمة كاملة محصلا اذا اخذت من نفس ماهية لوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني
من الحقايق المركبة وكل محصل يتحد مع محصل آخر فيكون متحدا مع محصل ثالث يتحد كالاول مع الثالث
ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذة عنها بعضها ناقصة في ذاتها او باعتبار اخذه مبهما وبعضها
بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها الى بعض كاقتران قوة الى ضعفها او كمال الى نقص الى غير ذلك من
العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الحقيقة المبهمة اذا اخذت مع كل واحد

من الاشياء

آخر

من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع كل من
الفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الجنسيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق منها ما ينتزع من
حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى
الذي هو مخلوط في نفس كالامر بالامور المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحد بل امرا مبهما ويضم اليه
المعاني المخصوصة وهذا كالانضمام ليس كانضمام شيء محصل الى شيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس
كالامر وقد حصل بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب
التعيين وكالابهام قال ولا يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل ولو كان ذلك باعتبار
اعتبارا صادقا بحسب نفس الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس حقيقة
بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكون ان لها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون كالانضمام بينهما انضمام
متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان كالامور المتباينة لا تطابق
ذاتا احدية قلنا اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس
مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما
هو بمجرد صنع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار
غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود بسيطا لا تركيب فيه
اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركب من معان متعددة كل منها غير كالآخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني
الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب
التركيب في المحدود ولو كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من ذات
بسيطة **فصل** في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في
الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالآخر وجودا بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية الى
جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للآخر ضرورة احتياج اجزاء ماهية واحدة بعضها الى بعض وفي التحليل
الى العلة والمعلول لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت
الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا وهذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي
علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع
وجزء للمجموع الحاصل منه وما يميزه عن غيره **وهم وتنبيه** ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا
لو كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له ولو كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض

يخصصا او لاحق يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى
عن العلة لوجوده والحال في ذلك لان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها في السببية
ليس لان المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل لايجاب السبب وجوده فكذلك
ههنا ليس لان الحيوان لحيوانيته اقتضى لان يكون له فصل وانما من قبل الحاجة المحضة من دون اقتضاء
امر معين لكن الناطقة اقتضى بحسب اسمها الذي يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت
من قبل الحيوان وتعيين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل لمعلول واحد جنسي غير
مستنكر لضعف الوحدة من الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه لهذا
الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله واعجب منه من ذلك
انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها خلاصة
الحجة المذكورة في اثبات الهيولى لجسمية الفلك لان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين
لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او حال فيها او مباين لها لكن الاول
باطل والا لزم اشتراك الاجسام كلها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لان الكلام في لزوم
آت بعينه والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين الى جميع الاجسام فتعين لان يكون لزوم الشكل
والمقدار لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى ولا يخفى لان الصورة النوعية
للفلك الذي هو بعد فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في رتبة الوجود على الجسمية
فيكون علة للزوم المقدار والشكل المختصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها
هناك فتفطن **فصل** في تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم لان الصورة قد
يقال على الماهية النوعية وعلى كل ماهية شيء كيف كان وعلى الحقيقة التي تقوم المادة بها وعلى الحقيقة
التي تقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشيء مفارق عنه ولو نظرت حق النظر
في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو
بالفعل ولاجل ذلك استمر قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته
هي حامل صورته وليس متناقضا **توضيح** هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي لان المادة في كل
شيء امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء
شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها
من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتها انما هي من حيث كونها قطع

للتي يكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك ونقصيتها وامتناعها عن قبول الاشياء التي لحجة
قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة محصلة منعها عن التلبس بتلك الاشياء
لاجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة
كمال فمن جهة نقصانها تستدعي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا تمتنع عن قبول كمال آخر ومن هاتين
الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة كذا القول في حقيقة الخشب وصورتها الخشبية ومادتها من
العناصر لا من حيث كونها ارضا او ماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان
يصير جمادا او نباتا او حيوانا لا لغير ذلك من الاشياء المحصلة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها
وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان
يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا
يلزم الدور او التسلسل في مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل
الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم لان العدم
بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى اذ لها
من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهتها في اخس الاشياء
حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية وبنزولها في صف نعال محفل ابي فاضة الجود
فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانما انما يكون تلك الحقيقة بحسب
ما هو فيها بمنزلة الصورة لا ما هو فيها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في
الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة
وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها
الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة
لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت لان المادة لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة
من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته
المخصوصة لا بخشبيته والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيته
فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا
وكذا نفس الانسان تحيى لو انقطعت عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن الماهية موجود
كالواجب [illegible] واشير الى ذلك بما قالوا لان الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير

عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في كلا شعار الحكمية ده بود آن نه دل که اندروی
کاوو خر باشد وضیاع وعقار ومن هذا السبيل تحقق وجه ما صار اليه قدماء المنطقيين من
تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التميز بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته
حكمة عرشية فقد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقة ان بعض الفصول
الماهية لذاتها يتقوم وبوجوده الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس [illegible]
الفصل الاخير منها وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب
المعدة لوجود الماهية التي عين الفصل الاخير بحيث دخولها في قوام ذاته وقوام حقيقته مثل القوى و
الصور الموجودة في بدن الانسان فان بعضها مما يقوم المادة لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية
وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانيا كقوى
الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة
اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة تنبعث عنها وتتقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط
والمعدات والالات صارت مثلها من القوى والتوابع والفروعات اخيرا ويكون الصورة الاخيرة مبدءا
للجميع ورئيسها ومخدومها والتبع سينكشف من ذلك الاصول وما سلكناه في حقيقة العقول
وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود
لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة
ومن عوارضها ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات
وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتية موجود بالذات اي متحد مع ما هو
الوجود اتحادا ذاتيا والعرض موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما
يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات ان كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج الا ان
ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع **فصل** في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل
من الصورة الجنس ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة وربما يشكك فيقال
الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سبق وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه و
المفهوم من هيئة النوعية جوهر متحد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه
من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجوهر فنقول في التحقيق ذلك ان لكل واحد
من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية

وان كان كل منهما مقومة لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مع

نوعية

نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصل الذي بهما كالاستعداد للحديد ما وكالامتداد للاقوى
فان الذي للهيولى من الهيولى الا الاستعداد لكن الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى
مستعدة ليس بجعلها شيئا من الاشياء المتحصلة وقوتها فانا نظرت اليها لم يبق منها عندك من التحصيل
الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا كونه ضعيفا من التحصيل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد
مع مفهوم الممتد ومتقرر فيه كما علمت من قبل الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا محصلا لم
في الوجود قابلية التلبس باية حلية وصفة كانت كالذي حيث هي ليس الا المفهوم الجوهر الممكن المهمل في ذاته
كالمحاد لقيود المنوعة والمحصلة وكالامكان كالاستعداد في المادة بانا ء كالامكان الثلاثة في الجنس.
وكذا الصورة فيه من الجسمية وكالاتصال فان الفصل الذي هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل
فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما علمه المحققون حيث ذكروا الذي ذكره الشيخ في تعليقات المشتقات بيان لما يتجه
اليه الضمير الذي يتضمنه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالتواطئ
معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه
جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر وجه
كون الجنس في ماهية الجسم ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائرها من الحقائق
التركيبية باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك
من الاسرار على نحو مصونة عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى الفصل
عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة و
الفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت
معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها و
يلزم من هذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه
صدقا عرضيا ولا يلزم عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية
حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها
تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما وضحه الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء فان المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل ما له حد نوعي حقيقي مندرج في المقولات
بالذات والكلية لا ان كل شيء كذلك ولا يلزم الدور فالتم بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحد كالوجود
وكثير من الوجدانيات فان قلت ان كان الانسان مركبا من البدن الذي هو مادته ومن النفس التي هي صورته

بل انما امر اعدادي لاشياء المتحصلة

وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها
ان شاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة
ايضا وبهذا ينفصل الفصل في حدكات اذ قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة و
واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني
كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها في
نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها
لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير
بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة
المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها
في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار
وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات
فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسيتها مضافا لكن يجب كونها جزءا
للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا لكل ان يكون جوهرا كما في سائر الصور المادية
على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها او على
الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا
جوهرية منفردة فان كونها حقيقة احدية جزئية وكونها حالا من احوال البدن شيء آخر نظير ذلك ما يقال
في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجردة على ما
كما هو راي المعلم الاول وهو ان البدن لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة
له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض
وجود شيء له كونه مصدرا للتدابير الانسانية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا الذي يكون ذاتا مجردة في ذاتها
فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه
البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدأ الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكان الشيء
الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كالامر في فلك فيكون امرا واحدا مجردا وماديا باعتبارين فالنفس
الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا من حيث التعلق من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة
به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية

استعداد

استعداد البدن ولا يلحقها الاقتران في وجودها به فلا يلحقها شيء من شوائب الماديات الا بالعرض فهذا
ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار فانه مع وضوحه لا يخلو عن غموض و
يمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف **طريقة اخرى** ثم انك لو
تأملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات
حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق والتي صرفه وذلك في التلويحات والمآل واحد اذ الظهور
عين العقلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل
وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل حقيقتها النورية الوجودية
لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع
فعليك يا حبيبي بحفظ هذه القاعدة فان لها منفعة عظيمة ذهل عنه جمهور القوم ومراجعة كتبه وحل
في دفع شكوك تستعرض لك فيها **نكتة مشرقية** لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا ولاحقا
بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانساني كيف
يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل معسكرا لجنود النفس النورية
الاسفهبدية في عالم الاضداد ومحلا لانوارها وآثارها وتلك القوى والآلات مع اجرامها جميعا
وجودات صرفة وانوار محضة كثيرة متفاوتة في النور مترتبة بحسب الشدة والترتيب بعضها فوق
بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كانت من عدم استقلال الانوار الضعيفة في
مشهد النور القوي في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوار او اضواء
وآثار للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو شاهد
من الشمس الحسي الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بينهما فرقا وهو ان
اشعة شمس العقل احياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله

عقلاء ناطقة فعالة وشعاع الشمس الحسي اعراض وانوار عرضية لا الالهة غير اجسام

ذكر اجمالي كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا
وخسة وظلمة **ذكر تفصيلي** الهيولى لكونها كالسنخ منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة
شيء لم يصادفها الفيض النوري الا بعد تحليها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتنورها بنور القوى
والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق ان تنميتك
الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس من النفس بتأبيد المبدأ الاعلى فاذا انقطع تعلق
النفس عنها فانبت فيضان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها وحللها

118

صارت كانها راجعة الى صرافة هيولينها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضا
للانخلاق والتلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه كانت هذه هيئاتي كالانسان عن رؤية
احبائه اموات كاشانية وانقباضه عن كالانزعاج حيث سيما في الليل المظلم فصل في تحقيق
الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطن كانه انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاذه
سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا
تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء
ظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس
وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق
وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان
المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و
اياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية
معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو
اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل في تاويل كلامهم
وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندنا في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول
قد اول الشيخ الرئيس كلامهم بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكن اشتمل الكلام على المقابلات ولا شك
ان افلاطن الذي احد تلامذته المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة
بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد في الوجود او بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء
معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى
يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود بعينه يوجد في كثيرين
او الجهل بان الانسان اذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان
يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدي او غير ذلك مما هو مباين
لحدوده قولا متناقضا او الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان الانسانية واحدة
بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين
من اوائل رياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في
كتاب الجمع بين رايي افلاطن وارسطو انه اشار الى ان للموجودات صورا في علم الله

باقية

باقية لا يتبدل ولا يتغير وبين ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا
مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك في انه
يتحقق شيء هو الانسان منظورا لذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة
والكثرة وغيرها من العوارض اللاحقة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد
وعمرو وكان الانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية فهي يحمل العقل
الانسان على زيد وعمرو والتفت الى لا المعنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد
والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل وعلى
الاول لزم ان يكون التشخص عارضا خارجيا متاخرا عن الماهية في الوجود فتعين الثاني مع
كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان لا يلتفت اليه بدون الالتفات الى
تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا ايجاديا فثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقل
يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور
ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي ماهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل
مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحق والعالم الحسي انما هو ظل لها على ما عندهم انتهى كلامه
وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطن والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من
اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع
ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورانية وعن هرمس انه يقول ان ذاتا روحانية
القت الي المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام ولو لم يكن لكلامهم دلالة صريحة على ان
لكل نوع موجودا مجردا شخصيا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقلنا ان منها انه يجب
انهم لا بد ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار
وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير
مستقيمة واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات
وجزويات ومواد وصور في تشنيعات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم ادام
الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني وكما يصح ان يكون
بعضه في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح ان يكون بعض وجوده في الاعيان وعلى ذلك الا انه ممتنع
اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرتبة القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن حاله

بجملة ما لا نهاية له مجملة ومفصلة وهو واسع عليم ولذا ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده
القدري بالعقل في افق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فانه
يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الآنات او في الآباد ولذا الماديات ليست في القضاء
اعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند رب القضاء والقدر متأخرة
عن حصول مواد ما يليهم ومواد ما يجب في تلك في درجة واحدة فلو سمعنا نقول ان الماديات
انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري
عند العليم الحق فقد انما نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مقارنتها اياها
ولا انسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مجردا باعتبار ما واحق ما يسمى به الموجودات الزمانية
بحسب قوتها في القضاء العيني اي تحققها في وعاء الدهر المثل العينية والقضائية والصور الوجودية
والدهرية وبحسب قوتها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية والكائنات القدرية
فهذا سر رموز الحكماء من اهل التحصيل وانه لست الحق بامام اليونانيين عن هذا السر الا ان اتباع معلم
المشائية اساؤوا به الظن واستناموا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصرت افهامهم ووقروا في
وقيعتهم في المثل الافلاطونية وعن شاكلتها فلم يكن اعتمالهم الا الانطفاء لنور الحكمة وتفاشي ديجور
الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في افقها و
بقياس بعضها الى بعض مفترقة في الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن
بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى بها علما اشراقيا شهوديا واقعة كلها موجودة
في درجة واحدة من الشهود والوجود لا يسبق بعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا
زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات
هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة والاوضاع
من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة الا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة
المشهورة ولكن انه يقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها الهيولاني وجود مادي
صح كونها مجردة باعتبار ما لكنه لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول عن افلاطون
من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دالا على وحدتها كما يدل على التجرد كيف والتجرد ذاتي يستلزم
للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى
الموجودات التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين

المعلقة

بالمثل

بالمثل وبالاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان المثل النورية عندهم
ثابتة في عالم الانوار العقلية وهي غير الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب
بها الاشقياء وهي صور سود زرق مظلمة يتألم النفوس عن مشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء
وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المقتول المتعصب للافلاطون
ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية
ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتنى في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك
النوع ومربيه وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية
من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على رأي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على رأي
المتأخرين فلحلولها في محل مستغن عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى والا لما صح
وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى
الثلاثة المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او الاعضاء
فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة فيه بتبدل محالها ولم يكن الاعضاء
وما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية لما فيها
على رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها وتتحلل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه
من القوى ويتبدل البدل لورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي ما امتنع ان
يكون هو القوى والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي لم يكن ان يكون
القوى والاجزاء التي تحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فيتفرع عليه والفرع لا يحفظ
الاصل ولان القوى النامية تحدث بسبب اجزاء الوارد من الغذاء فالمورد عليه حال كونه يستلزم
تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة وتشبيه الغذاء بما يتحلل عنه ويلصقه بالاجزاء
المختلفة الهيئات والجهات من حيث الاقطار المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظم المتقن
الغريب والهيئات الحسنة والتخطيط المستحسن لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها و
لا ثبات في النبات والحيوان وما حصل لا للنبات بغير مجردة مدبرة فليس كذلك والا لكانت ضائعة
معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك محال ثم القوى المسماة عندهم المصورة فهي بسيطة فكيف
صدر عنها التصوير اعني ما يتم المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور
في كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تامل في ذلك وما انضم اليه من الحكم والعجائب الصنع التي ...

المتقدم

الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة
لا شعور لها ولا ادراك بل لا بد ان تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها
ولغيرها وليس تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي
ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا و
المدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة و
بجذبها لا خبر عندنا بانها من صارت الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا
حين كان عقلنا واوان تميزنا بالاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات
وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن تدبيرنا وتغيرنا وزمان
جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء
آخر الوجه الثاني انك اذا تأملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد
الاتفاقات والامكانات انواعها محفوظة عندنا وامكن ان يحصل من الانسان غير الانسان
ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط
واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا يبتني على الاتفاقات العرفية كالالوان
الكثيرة العجيبة التي في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون من انه بسبب الامزجة حتى كان الريش
مع انهم لا برهان لهم على ذلك على ان علمهم بتعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يكون غيل من الاحكام
المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قال الحكماء القدماء انه
يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعتني به
وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة
فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا بذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره
وله ذات متخصصة لا تشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع كالانسان والفرس او غيرهما
من الانواع انما وجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل
المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الادنى رتبة بالمرتبة ولو كان مذهبهم
هذا للزم ان يكون للمثال مثال آخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون به ان رب النوع
لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء اعتنائه بها ودوام فيضه عليها وكانه بالحقيقة
هو الكل وهو الاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف

ولما حس

ولما حسن فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله و برهانه
مذكور في كتبه ولما كان عجايب الترتيبات ولطايف النسب واقعة في العالم الجسماني
من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجايب الروحانية
والغرايب الجسمانية من احوال قواها وكيفية تعلقها بالابدان ولا شك ان عجايب الترتيب ولطائف
النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين
الاخيرين في الوجود فيجب تحققها في ذلك العالم كيف وغرايب الترتيب وعجايب النسب في العالم
الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم العقلي وهي الحقايق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها
حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال وللكونه ذا رجلين
مثال آخر وللكونه ذا جناحين مثال آخر وكذا لا يقولون لرايحة المسك مثال وللمسك مثال آخر
وللحلاوة السكر مثال وللسكر مثال آخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية له
امر قياسيه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له
هيآت نورانية روحانية من الاشعة العقلية وهيآت المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير
ذلك من المعاني والهيآت فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنم المسك مع ريحه الطيبة والسكر
مع الطعم الحلو والصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف
اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة من اقوال هذا
الشيخ المتاله في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء مما لا يعلم بلوغها
حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية امر هي حقيقة اصنامها الجسمية
حتى تعين فردا واحدا من جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس كذلك بل يكون كل
تلك الانوار المجردة مثالا للنوع مادي لا مثلا للافراده والمروي من افلاطون وتشيعات المتألهين
عليه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ونوعية تلك التسمية حكماء
الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبات التي يسمونها هوم التي يدخل في اوضاعهم يسمونه
يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه هوم ايزد وكذا جميع الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم
الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردیبهشت وصاحب الاشراق
حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على تجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة
النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات فاذا سمعت انباذقلس وآغاثاذيمون وغيرهما يشيرون

لا صحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسمانى او له راس و رجلان واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على انه مثلا انسان ومنها ان الرجلين والجناحين وغيرها لكل من الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء اخذت وحدها او مع هياتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له لا يشترط فى جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهر من كل متحايا نا الجوهر من حيث انه والعرض بازاء العرض ومنها ان تلك كلام عن من حقيقة النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيات ظلمانية واى مناسبة بين الانوار وهياتها النورية وبين البرازخ وهياتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية المحسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجة وهى الانوار العقلية العرضية التى هى اصحاب الاصنام اثار جهات متخالفة الذوات كما هو رائيه فى ان اثر الجاعل الماهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولا شك فى ان اختلاف الاثار اما لاختلاف فى القابل او لاختلاف فى الفاعل واذ لا قابل هنا فهو للاختلاف الفاعل لا غير واذا كان اثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الاثار بحسب اختلاف القابل اذ القوابل وسعتها تها حجية معلولة لها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا اختلاف فى تلك العقول اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ما يوقع الطمانينة فى ان اثار العقول والمبادى الرفيعة التى هى الذات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات الماهيات دون ماهياتها الكلية وان اختلاف الماهيات المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما ترى فى العدد ومراتبه التى لها الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد متشابه بينها فان للمراتب والنسب خواص عجيبة واثار غريبة يعلمها اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية **تنبيه** فالحرى ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما فى عالم الابداع هو الاصل والمبدء وساير الافراد النوع فروع ومعاليل واثار له وذلك التام الكامل لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة فى ذاتها او فى فعلها وقد علمت ان اختلاف افراد نوع واحد بالكمال والنقص وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى

بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل فى المتواطئة فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله وكماله بجوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته الى المحل فلا يلزم من حلول شىء حلول ما يشاركه فى الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم بمحض الصورة النوعية التى هى متحدة مع الفصل الاخير والمادة فى الجميع امر مبهم وجودها فى ضمن شىء آخر كالجنس المأخوذ منها مبهمة ناقصة متحدة مع الفصل وبلى الصور والقوى والكيفيات ومبادى الفصول فى المركب بمنزلة الشرايط والالات والفروع لذات واحدة هى بعينها صنم لصاحب نوعه كانها اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيات والنسب كالاشكال التى هى الظلال الهيات عقلية ونسب معنوية فى اربابها النورية ونسبة صاحب النوع المسمى بروح القدس وهو عقل الفياض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والثورية وغيرها من الانواع ولئن كانت مفتقرة فى هذا المشاهد الى ان يقوم بها وتحصيه هى مع مفتقرة فى العالم العلوى الى قيامها بذلك بل هى فى ذلك العالم العقلى المجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كالصور الذهنية وهى المأخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة فى الذهن لا يقوم بذاتها ولئن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كالة فى حقائقها وتماميتها فى هوياتها بها تستغنى عن القيام فى المحل واما الصور الجسمانية التى هى اصنامها فان لها انقصا يحوج الى القيام بالمحل لكونها كالاعراض فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة فى الذهن المأخوذة من الامور العينية المادية فانها ولئن كانت مجردة عن المادة فى العقل فهى غير مجردة عن المادة فى الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التى هى ارباب الانواع فانها ولئن كانت مجردة فى عالم العقل فاصنامها والظلال الجسمانية اعنى الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها فى عالم الاله ان هو لاء العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت عن المبدع الحق ليكون مثالا وقوالب لما تحتها لان ما يتخذ المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح فى العقول هذا فانهم اشد مبالغة من ان يظن فى ان العلل لاجل السافل اعندهم لا تحصيل الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية

سنبة ههنا في الشرف والجمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد كل الاشياء الى المثل لتكون دستورات
لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل اخر الى غير النهاية فان قلت قد
خالف المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع انه رده انما على ما فهم الجمهور
من ظاهر كلام افلاطون وكل قدماء فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا
في هذا البحث الذي يحير فيه العقلاء ولكل منهم فضلا وشرفا واما الشيخ فبسبب الرياسة
اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين والافكار بالمعروف باقوال الجبابرة شهد بان
مذهبه وافق مذهب استاده في اثبات وجود المثل الافلاطونية العقلية وللانواع والصور المجردة النورية
القائمة بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه ان وراء هذا العالم سماء وارض وبحر
وحيوان ونبات وناس سماويون وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة
وقال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي وكل انسان العقلي روحاني وجميع اعضائه
روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع كل اعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد
وقال في الميمر الثامن منه ان النار التي تفعل ههنا النار انما هي حيوة نارية وهي النار الحقة فالنار اذن فوق
هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان يكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حي وحيوتها ارفع
واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم
الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء
هناك لانهما فهناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي
تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان
كان هذا العالم حيا فبالحري ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري
ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال و
الدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك كل الاشياء التي ههنا الا انها فيه
بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء
غير انها انور واكمل وليس فيها افتراق كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست
ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة التي ههنا وفيها نبات مغروس
في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان
هوائية حية شبيهة بذلك الهواء وكل الاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا يكون حية وهي في عالم

الحيوة

الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان
الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال
من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحي
التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة
البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء
انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل
كيفية توجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الاشياء
ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت
البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف
الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما
وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناها ولا يضيق عن شيء
منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلا منها قائم
على حدة وقال في الميمر العاشر من كتابه ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا
انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة
طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء و
نار فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى
نبات فكيف هو هناك وان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكونا هناك اما
حيين واما ميتين فان كانا ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيين فكيف يحييان هناك
قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة
وان كانت كلمة النبات الهيولانية حية فهي لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات
الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا ان التي ههنا انما فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي
في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا
متعلقات فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من
ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا
انه ان كان هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات

لا قال الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى
هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته فاما الارض التي هناك لو كانت حية
فلحى او ميتة فانا سنعلم ذلك اذا كشفنا عليها ما هي الارض لانه صنم لتلك فنقول ان الارض
الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فاحرى ان
يكون تلك الارض العقلية حية ايضا ولم يكون هي الارض الاولى ولم يكون هذه الارض ايضا
ثانية لتلك الارض شبيهة بها وكل الاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى
فلذلك صار يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها والكل في الواحد و
الواحد منها هو الكل والنور الذي يشرق عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما
انتهت عبارة الثولوجية وكلامه الشريف نقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب بن
اسحق الكندي وفيها التصريحات واضحة بوجود المثل كما قال افلاطونية ولكن للاشياء الكونية صورة
نورية عقلية في عالم العقل واما باطلة لان ذلك حتى ادراكه للمعقولات الكلية ولكن لاذا ادراكه
لها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك الاشياء بعيدا في هواء مغبر
مغيم ولذلك السبب يرى ان الامور العقلية التي هي ذوات محضة متشخصة بذواتها و
انوار صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق على كثيرين كرؤية شبح تراه من بعيد
فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا انه هناك من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجز الا
كونه واحدا من المختلفات ايها كانت وهناك يحتمل عنه كونه المدرك العقلي كثيرين بالعدد صادقا
عليها لعدم الوضع وبالجملة مناط الكلية والعموم ضعف الوجود وخفاء كونه الشي بحسب الوجود
سواء كان بحسب ذاته وماهيته او بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد ان لا يكون ماديا محسوسا
وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية
بلا حجاب وامتراء وغشاوة وغما لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات اجمال ونيل الكمال قد ورد
في كلام افلاطون والقدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي لهذا وهذا العالم الحسي في جميع
انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انها
هي الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين ولكن قيام الصور بذاتها على
نقل هذا القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها فاسمها الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها من
نفسها لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انها ثابتة لله

لها رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل نوع جرما وطلسم ربه وعقلا يقومه ونورا يدبره وليس
كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة على جزئيات الاجرام والاشخاص
البرازخ الكونية لمفارقات نورية وعقول قادسة وانما كليتها لاجل اعتبار استواء نسبتها فيضها الى
جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى انحاء الصور الهيولانية في هذا العالم
باعتبار حصولها وظهورها عند المبادي الاولى ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبتها بذواتها
عن علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة عن المواد والازمنة والهيئات الحسية والغواشي المادية
لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها لدى الباري فهي بذواتها معقولة له كسائر الكليات و
المجردات متمثلة بين يديه اقول ولا ظهر ان ذلك لا يكون من الحكماء والعاظم من الاولياء المتجردين
عن غواشي الطبيعة الواصلين الى غايات الحقيقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة
قائمة بذواتها واما ما ينطبع العقل والوهم في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لامحة فهي اما
قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكه منا والثاني باطل والا لما غاب عن محله الذي هو النفس ولا
سيما اذا كانت عن النفوس المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حلولها فيها فان قيل انها حين غيبتها
عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق هو خزانة المعقولات
فيدركها حين اتصالها به وتوجهها اليه وتحقق افاضتها تلك الصور منه عليها قلنا مع كانها
عام من مفاسد ارتسام صور الحقائق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقائق وكانها في
المتكثرة المتكافية الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك باطل لان انتقاش المبادي
العقلية بصور ما يحتمل الكون لم يستفاد معالجتها والالزم انفعال العالي عن السافل واستكماله
به والقدماء واشدها لغته واستحالة بهذا من المشائين اتباع المعلم الاول فيبق لم يمض عليها ما
فوقها وذلك يودي الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته
تعالى علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستقبح عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان
لا يغيب عن النفس حين ادراكها لذواتها فالمقطة لحقائقها محلها وكيفية حلولها فيها فان
العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور الغير الغايب اشراقا بل ضرورة ولما
كيفية حلولها في محلها التي هي وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة
على جزئياتها المادية وكليتها اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد فاذا جردت الجزئيات عن المواد وقيودها
الشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها الصور الغائية بالعقل وكليتها الكلية لها استلزام

شئ من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكل بما هو كل في الحوادث فجميع ذلك بعينه قائم
في امتناع وجوده في الفعل ايضا **عقدة وفك** قد ذكر الشيخ في الهيات الشفا لابطال وجود
المثل والتعليميات هذا القول انه اذا كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما
ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا
مدور محسوس واذا لم يكن من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ
تخيلها لكن من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل
شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا
في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق
او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها ونعقلها
ونحتاج في اثباتها الى دليل مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما حملوا عليه من
الاخلاء دليلا على الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها على الاستنام عليه
وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخ اما ان يكون من شأن التي في المحسوسات انما صارت عينيا له
لطبيعتها وحدها فكيف تفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب
ويكون معرضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شأن تلك المفارقات
ان يصير مادية ومن شأن هذه المادية ان تفارق وهذا هو خلاف ما هو معقود وبنوا عليه اصل
رأيهم وايضا فان هذه المادية انما عرض لها العوارض اما لان يحتاج الى المفارقات غير ما الطبايع فيحتاج
المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هي انما يحتاج الى المفارقات لما يعرض لها حتى لولا ذلك العارض
لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة ولكان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشئ
يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم
يكن كما ذكر بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها
ولا يوجبه في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات
عللا لها بوجه من الوجوه وللمبادي اعلى ويلزم ان يكون من المفارقات تماما قصرت فان هذا
المفارق يلحقه من العوارض كما فعيلا لما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان ساذج و بين
شكل انسان ذي حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته كما يدل الى التحقيق الواضح الحق
هو ان تتحد واحد ومهية واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والعلاوة الحاجة الى المادة

والمعقولية

والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون تماما في المتوسطات من المهيات دون المكتفية
وايضا يتوقف على ان الذات والذاتية بما هي ذات او ذاتية لا تتفاوت في حقيقتها ومهيتها
وقدم حال ذلك كيف وهو اول المسئلة في هذا المقام وبناء المبحوث عليه وكثير من قواعد المنقوض عن
مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا يحل جاعل ذات
يتخلل بين ذاتها وفقرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فمن جعل
الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه الى
الجاعل لا لاجل كونه فقيرا او محتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه وتقاوم جهته الثانية لان افراد
حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتيهما وان المعلول اذا كان لذاته معلولا
لفرد اخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك كذلك ايضا معلولا لفرد اخر وهكذا فيعود الكلام الى ان ينتهي الى
الدور والتسلسل المستحيلين وهذا ايضا يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم
والتأخر والاولية وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطون وحكماء الفرس والقدماء
من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وكذا الصور الجوهرية لحقائق الاجسام الطبيعية واما
التعليميات فانها عندهم ماديات في وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم
وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجئ انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا او غير متناه والثاني
باطل لما سيأتي من بيان استحالة لا تناهي الكميات القارة وغير القارة لا الى المادة تقام ان عدم تناهيه
عند التجرد اما لاجل مجرد طبيعته فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لحقه لتجرده عن المادة كالمادة تعين
معينة الحصر والصورة وكلا الوجهين محال لما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصانا و
الكميات من هذا القبيل وكل واحد ايضا مستحيل لان انحصار البعد حين كونه في حد محدود وشكل معين
لا يكون الا لانفعال عرض له من خارج طبيعته ولا انفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون
غير مفارق وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة
التعليميات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة فاردنا ان نجيب عنهما على هذا
المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة
تلويح امتيازي لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقة لتفطنت وتحققت ان
كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم
الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والتشبيه مجردة

مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن كافة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل
جميع صور الكليات وذوات المبدعات آثار وانوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع
الجمال المطلق والجلال اللايق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية
قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال ولولا الوان واضواءه
في صور الموجودات الظاهرة لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الآلهي ولمن
النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي يتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق
الذي هو الصمد لكل شيء والملجأ لكل حي ويتولى جنابه الكريم منبع الانوار ومعدن الآثار فيحصل
لها الوصول الى الحضرة الالهية ويتقوى باطنها بنوره فتدرك الامور الكلية والصور المفارقة
العقلية لصيرورتها عقلا مدركا للكليات التي هي آثار انوار التي ظهرت في عالم الملك
وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ولاحت في صور الجزئيات وسمت بالحسن واللطافة
والغنج والدلال مع انها ضعفت لصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها
وصفائها وتجردها فكيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع في الفتن والمحن طلابها
فما ظنك في الجمال المطلق التام والنور الساطع الالهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال
المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نورانية وظلمانية اذ كما روي عن رسول الله
ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه
وتعظم بما قال عليه السلام ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقل النور عليها في
استتارته واحتجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من
سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية
بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس لصورة الغضب اذ ربما تورث في الغضب
احتراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يورث النار في الحطب مع سورة اللهب ومن ههنا يعلم ان كل سخن
للكبد لمن يكون حارا فكذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب اظلال واشباح الانوار اللطيفة المعنوية
والآثار للاضواء الملكوتية واشعة جماله بعد هبوطها في منازل امره وخلقه ايقاظ عقلي لا يخفى على من
تنور قلبه واستضاء عقله بعد التأمل فيما مر من القواعد والاصول ان الغرض الاقصى في وجود
العشق في جبلة النفوس ومحبتها الشمائل للابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد و
الاجسام انما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها وتخريج من الصور الجسمانية

والاصنام

والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على
معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن و
الفضائل وكل الزينة والمستحسنات والمرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الاجسام وجلود الابدان
انما هي اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة مدابيرها في المواد والاسطقسات
فقد زينت بها كيما نظرت النفوس اليها حنت اليها وتشوقت كونها وقصدت تطلبها بالنظر اليها و
والتأمل لها واستنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس وعرفت لها الصنع عن قشرها المكدر
بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتعقلها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة كل
ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص
الجسمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور العشقية مشاهدة لها مصورة فيها صورة روحانية نيرة
نقية صافية باقية معها معشوقة لها متصلة بها اتصالا معنويا لا تخاف فراقها ولا تغيرها فيستغني
بالعيان عن الخبر والبيان ويتزهد عن ملاقاة الاكوان ويتخلص عن رق الحدثان فالدليل على صحة
ما قلناه يعرفه من عشق يوما الشخص من الاشخاص ثم تسلى عنه او بعد مدة ثم انه وجد من بعد ذلك
وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كانت بادية على ظاهر جسمه
وسطوح بنيته فانه متى رجع عن ذلك فنظر الى تلك الرسوم فالصورة باقية في نفسه منذ العهد القديم
وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل وراها بصفاتها وجدها في ذاتها حاملات بادياتها من قبل لم تدرس
ولم تفسد باقية ببقاء عليها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورب صنعها الدائم وفي جوهر نفسها
وفي جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها بعيد ذلك برفعته والعلم والتوبان تلك الصور
الحسان والشمائل والفضائل التي كانت ترى على ذلك الشخص ليست محبوبة فيها انما المحبوبة
عند بل هو بعينه في جوهرها مصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم يتغير وانما ذلك الشخص
كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الحسية التي تكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر للمعاني
النورية فاذا فكر العاقل اللبيب فيها وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت
بذاتها واقتربت بجوهرها واستغنت عن غيرها فاستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها
محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي تعرض لها من عشق الاجسام وحب الاجرام من الابدان كالاشياء
والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبساتين والاشجار والثمار
وغيرها من اللذات الفانيات وقد قال الله والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا

الا فاذا تنبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت
عللها ووقفت مبدأها ومعادها لتيقنت ان المستلذات الحسية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضايل
العقلية وخيالات للانوار الروحانية ليست حقيقة متاصلة وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمان
ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه **تنوير وحكمة** لعل البارى جل ثناؤه
بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية الحسية كلها مثالات دالات على الامور الروحانية
العقلية وجعل طريق الحواس درجا ومراقي يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاصلي
في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن افق الماديات وكان ان المحسوسات فوايد الذوات التي
العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلالا لاضوائها فلذلك معرفة الجسمانيات الحسية من نوع النفس
وشرح حالهما ومعرفة الامور العقلية من غاياتها وبعضها وذلك لان النفس في معرفة الامور الجسمانية
محتاجة الى الجسد والالة لتدرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها
وجوهرها بعدما اخذ حظها من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا
بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب العلم الالهي بتوسط
هذا الهيكل والالة مادام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر
كل الحذر لان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى هيكل البدن ويحول فيكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا
غير الذي كنا نعمل او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون وما يشعرون ايان يبعثون مادامت
ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالاماني غير الحيوة الحسية
المذمومة التي في صاحبها كالارباب في مواضع كثيرة من كتاب الله العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون من الامور
المعقولة والارباب كالاصنام واصحاب البراهين العلوية والعقلية ولم يرتفع نظرهم من الامور الحسية
ولم يرتقوا الا الى ما حسب فقال رضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون يعني
عن امور الاخرة ودار النعيم التي ترتقي اليها النفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القران المجيد
اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه مفارقة العقلية برحمته فيها وروحه
الى هناك **المرحلة الرابعة** في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامها
والغيرية واصناف التقابل المعروفة **فصل** في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود
يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال
عليه انه واحد وهما في قوة الوجود والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم وهما

متوافقان

متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك
بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فيجب ان نتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل
الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلها من الكثرة و
احكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في اجناس المقابل للوحدة اكثر لان نسبة الوحدة وتعين
الكثرة وتعينها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فكما انه لا يمكن تعريفها
كساير الامور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو
الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان
الانقسام الماخوذ معناه نفس الكثرة ويقال في تعريف الكثرة انها المجتمعة من الوحدات وهذا ايضا
تعريف الكثرة بالاجتماع والذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ جميع الوحدات
الذي لا يفهم معناه الا بالكثرة والتعريف لها بالوحدة التي لا يعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين
المذكورين في مقابلتها وقس على ما ذكرنا ساير ما قيل في تعريفهما من الفساد بل الحق ان تصورهما اولي
مستغن عن التعريف لكن ههنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند
العقل وكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا
لان ما يرتسم في الخيال المحسوس والمحسوس كثير والوحدة عقلي لان المعقولات امور عامة اول ما يتعرف
العقل فيها بالتقسيم بنفس كل منهما واحد ام تنقسم الى كذا او الى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف
الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان يؤخذ الوحدة اولية التصور مباديها ولنا ان نعرف الوحدة
بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد من اللفظ اي المعنى المعقول عندنا عقلا اوليا
عليه ليلتبس بهذا من فيه فيلزم في الاول تعريف لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا
دور على هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية لبيان
غير الواحد الحقيقي لا انقسام في بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف
بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج
الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد
على قياس الموجود بما هو موجود وذلك الحق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين
حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون له اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة
لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة لها بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند

البدن كما للملك عند المدينة وكما ول قد يكون جنسا لهما وهو الواحد بالجنس كالانسان
والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لهما وهو الواحد بالنوع وربما وقع كالتحاد في
الفصل ايضا كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية والناطقية والثالث قد يكون محمولا لهما وهو الواحد
بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لهما وهو الواحد
بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه والثالث وهو الواحد
بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير بحسب ما نسب اليه فيقال له في المحمول
اذا كانت في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي من
الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته ولئن كان كلام يجري لئلا
يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الاعم قد يكون واحدا
جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اي شخصيا وهو اما الذي لا ينقسم بحسب
الماهية اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء
متشابهة في تمام الحقيقة اما بالذات كالمقدار او بالغير كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء
فانه قابل للانقسام بواسطة المقدار القائم به ولئن اعتبار القسمة وتشخصها من اجل المادة
وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون
حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير وليس التام عن واحد
والتامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا
كان تام الاعضاء والخط المستقيم لعدم قبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام
بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب
الماهية اصلا اي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجموع فاما الذي يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة
او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيين واما شرف كل موجود فلغلبة الوحدة فيه و
لئن لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشريته واحدة فكلما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف
واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الكثرة نزلت نسبة الوحدة اليه الى الاقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي
واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن
ماهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا ولئن تصور انقسامه الى اجزاء الحد ذهنا كالعقل والنفوس

عند المشايى

عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم اليها كالنفوس
الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة
في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما
ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم في تمة الكل الى
الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات
المركبة مطلقا ومما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة
ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى وبدن مركب من امشاج و
اعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث
الماهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكونه وحدة ذهنية وهو من الواحد الجنسي
لشدة ابهامه وكونه ذهنية وكذا الاحاد بحسب مراتب بعدها عن الواحد الحقيقي بضعف نسبة
الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما
يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الاشياء الست
اي ولا يتقوم لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا فهمت كالانسان و
فهمت الواحد يجب ان يتبين لك ان الانسان واحد فيتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان
بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له ولكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفناه من ان كيفية
عروض الوجود للماهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله اذا
فتفطن ولا تكن من الغافلين تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود اعادة
الواحد بتكرار العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور الاشياء وتفصيل العدد مراتب
الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس
الى الممكنات وتقوم العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية بالماهيات وكون بعضها حسية
وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه
عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها اذا فتشت حاله
لا يوجد فيه الا الوحدة وحقائق مراتبه المختلفة غير الوحدة فانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين
ما ينفيه في مرتبة اخرى مثلا تقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين من اهل الحساب

على العدد اذ هو الذي يتكرر به الواحد كما عداد ويلحق به في كل مرتبة لوازم وخصوصيات
لكن يصح لك ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الآحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع
الآحاد فقط لان مجموع الآحاد حيث كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة
بخواص لا توجد في غيرها فلا بد لها من امر آخر غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عند ما تنفي و
تنفي عند ما تثبت وهذا من الامر العجيب بعينه حال الوجود في باب ما يقولون ان الممكن المنزه عن نقايص
الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الحق المشبه ولذا كان قد عرف الحق بامكانه ونقصه عن الحق
بوجوبه وشرفه **وهم وتنبيه** لا تقنع لان تقول الوحدة من الاعتباريات وتوليد المعقولات
متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية
وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة في وحدانيته مستغنية عن وحدة اخرى نعم ربما يعرضها اللزوم
الا بحسب اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة ولوحدة الوحدة
وحدة اخرى وهكذا وخطرات العقل لا تنتهي لحد لا انه يذهب الى لا نهاية وبينهما فرق والاول
غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما
المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج
وثانيهما ما به يكون الشيء واحدا بالذات وعينه وهو مقابل الكثرة هنا وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف
المعنى الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية كالصفة الانتزاعية
فيلاحظ في نفسها وفي غيرها لاجل ارتباط وتعلق بما فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية
والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مر مرارا **شك وتحقيق** ربما
فليس لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا لم يطرأ عليه شيء من اسباب القسمة
كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حصل كثرة فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير
الزائل فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال التي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كما
زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان آخران بل زوال الوحدة
الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان رجعت وقلت ايه لا اثر لك الصورة الاتصالية
عند بطلان هوية المتصل بذاته هذمت لكن الكلام في المادة الجسمانية الباقية حالتي الفصل والوصل
فتقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلت الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس
لها الا الهوية العقلية لا استعداد فيطرأ عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي في ذاتها

ليست

ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية وبالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال احدهما
كالجوهر الامتدادي وهي انما يتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا ينزولان
عنها في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب وكل الاوضاع مستحفظة بوحدتها التي هي هويتها اللازمة
وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرأن عليها لا ان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات ويحج
لمن سليم الفطرة لا يرتاب في ان الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحدته وكثرته فان هوية شيء لا يقبل التعدد
اثارة ولعلك تقول حينما وجدت في كتب القوم ان الوحدة غير الوحدة مغايرة للوجود
لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو
موجود بواحد فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا انه يعرض
الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك لو اريدت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين جارية
حدة في مباحث الماهية لاجل التمييز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى لا موجود
ولا معدوم ولو اريدت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود
هو واحد ايضا اذ ما من شيء الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة من حيث
الكثرة لا ما يعرض له الكثرة موصوفا بهما متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة
للعشرة من حيث انها عشرة فهنا شيئان الكثرة وموصوفها فالكثرة للموضوع والوحدة
لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة
فانها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا تنافي في وجوده فيثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيحكم لان
ليقابل الوحدة كالوجود على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة يقابلها كثرة خاصة
والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهني او الخارجي يقابله العدم الذي
بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والا عوض ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما بل
اعتبارا خذه فاذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير
المقابل لها لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار وتحقيق المقام ان موصوف الكثرة
كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد الا بحسب اعتبار
العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الموضوع
بحيث كان موجودا في الخارج لم ينضبط شرط التعليم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم
ينحصر المقولات عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى و

١٢٦

كذا المركب من الكيف وليس ليس شي منها فيكون مقولا آخر وهكذا يرتقي عدد المقولات في التركيب الثنائية
والثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كل من الاجناس والانواع
فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار وكان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها
شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو
من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون واحدا ويحصل في ذلك ان
صفة الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة
منعنا الصغرى وان اردتم الوحدة الخاصة فالنتيجة يكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة
لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه آخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة
فيها اليس بضائر وكذا الحكماء اقروا الكلام بان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تزل
قدمك بعد توكيدها **فصل** في الهوهو وما يقابله قد علمت ان بعض اقسام الوحدة هو
ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود
وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود
بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود بسبب ذلك الوجود لا كان بالذات فيكون الحمل بالذات
كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى الانسان او كان الاتحاد بينهما في
الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بالوجود بالذات والآخر موجودا بذلك
الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان حيثية الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات
والى المحمول بالعرض او لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودين بوجود امر
غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان حيثية الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان
فثبت ان جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين وقد يكون في احدهما وقد يكون خارجا عنهما
تنبيه تحصيلي قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب
ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم الى اجزاء مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة
على ما سيجيء ولان كل ما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الواحد لا
يمكن حملها على الصاحب المصور من سخايف الكلام لكن للقايل ان يقول فقد لزم مما وضعت من معنى الهوهو
صحة الحمل بين العارض المتصل المقدار وبينها وبين الكل فنقول ان هذا النصف من الذراع الذراع بعضه
لا كله او كلها او بعضها فوجود الاتحاد في الوجود مصحح للحمل الحملي مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية

فيقل

الكثرة

فيقل في دفعه تارة بان المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم في الوجود
جزئية الجزء المعين للمتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهية اذ هو من جهة الماهية لا اتصافه ليس
على التعين شخص بل مشارات لا يصلح انتزاع جزء منه عن جزء فيدفع بان كثيرا ما يتحقق الحمل في الخصوصيات
الشخصية كقولك زيد بن عمرو او زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل مطلقا وان كان
هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاص خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق
الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي الاثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او
الكثرة الصرفة لم يصدق وتصدى لابطاله بعض الامجاد عن مجيء اولا بان هذا التخصيص لا يناسب طور
الحكمة وثانيا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرف ضم حتى يحرر فيه هذا الطور بل في ان كون المتصل
المقدار عين جزئه بحسب عيان انما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم ذلك ان يقال فيهما
هو هو اذ الهوية عين الوجود والهوهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد
في الوجود ليس بحسب اللفظ او التعارف بل على كون ساير انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب
الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك العقدة ان معيار الحمل في الذاتيات ان ينسب
اليها وجود ذي الذاتي بالذات لا من حيث انها العارض للامر الواحد الموجود وفي العرضيات ان ينسب
اليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث انها العارضة والاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بعين
وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة بوضعها الخاص ان كان وجودها بعين
وجود ذلك الواحد كما في الطبايع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب
الوجود ولا حال انها كلا من نيابة عطاها واقامها وفيه ان كون الشيء جزء الشيء الآخر يصدق عليه انه مانع
من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما المتجاوزة عن حريم العدد المعتبر مثلا في صحة
الحمل بل من جهة زيادة غيريته المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه فان المعتبر في الحمل والهوهوية وحدة
الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وهاهنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية
والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب المحصل ان المتصل الواحد
ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا وكسرا او في الذهن وهما وعقلا او بحسب اختلاف
العرضيين لم يتحقق المغايرة فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء آخر ولو بالاعتبار وان تحقق شيء
من انحاء القسمة التي عددناها ومفادها احداث الهويتين المنفصلتين واعدام الهوية التي كانت من
قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرفت ان لا اثنينية في الوجود فاين هناك هوية واحدة ينسب الى التي

بمعيار الحمل **فصل** في ان الاتحاد بين الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لانهما بعد
الاتحاد لانه ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لاحدهما
وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدوثا لامر ثالث وعلى التقادير فلا
اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة
المتشابهة او المختلفة بالاتصال او بالامتزاج جسما واحدا كما اذا جمع المياه في اناء واحد او مزج الخل و
السكر فصار سكنجبينا وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا و
بحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم انه لم يلزم في شيء من هذه الصور
الاتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز بتسمية المادة التي منزلة ذلك
الشيء في بعض الاحكام ومنه ما قيل بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا
ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فمعناه حالة روحانية يليق بالمفارقات لا الذي يشبه الاتصال
جرميا والامتزاج ولا البطلان احد الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق
ببيانه **فصل** في بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان تقوم منها الاعداد
لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت
العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدأ العدد لان العدد لا يتقوم الا بالوحدة لا بما
دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان
تقومها بخمسة وخمسة ليس باولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع
غير ممكن واللازم تكرر اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل ما كان في تقومها مستغن
به عما عداه ولو اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا
بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع
الغفلة عن ما دونه من الاعداد فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد
ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد و
لو انضم اليها مثلها حصلت الثلثية وهكذا الى حصول انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية
اذ التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر فلما كون
مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصمم والمنطقية و
التشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب وامثالها واختلاف

اللوازم

اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف
بين حقائقها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا
في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثية اذ يلزمه خواص لا يوجد في غيرها من المراتب قبلها او بعدها
فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه نعوت لا يوجد في غير الوجود الواقع في
تلك المرتبة فالوحدة لا يشترط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع
المراتب العددية بازاء الوجود الواجب الذي هو مع كل وجود بلا واسطة ومع واسطة وفي المحمولات
الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء المهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان
الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هويتها المتوافقة في
سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى التخالف الواقع بين
المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهي الشارحة للمهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات
ويمكن القول بعدم التخالف النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات
ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب اختلاف النوع في افراد ذلك الشيء فاما
اختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحق ان دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي
والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما هو تحقيقه **فصل** في التقابل قد ثبت لك
ان لكل واحد من الوحدة والكثرة اعراضا ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينها
وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام ولكل من مقابليهما نحو
آخر كالتقابل فمن اللوازم العارضة للوحدة الهوهوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد و
الاشتراك في معنى من المعاني فمقابله يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسام
الاربعة اعني التقابل السلبي وكالايجاب والسلب والملكة والعدم فالضدين والمتضايفين ما تحصيل معنى
التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع و
هو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في نوع المعانية لكن الغير بصفة
غير الذات اختص باسم التخالف وكذا الغير في التشخص والعدد اختص باسم كالآخر بحسب اصطلاح ما
كما ان الهوهو يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة و
المشاكلة ونظايرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت نسبة منها فعدها من
عوارض الكثرة اولى فانجهة الاتحاد في الجميع يرجع الى التماثل لان المثلين بما هما متشاركان في حقيقة

[بلكنتها]
واحدة من حيث انها كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا متماثلين
متجانسان بل باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما متشاركتان
في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا
حين اخذه لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت اعدادها مجردة عما [خلطت]
بها من الفصول يكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في الاصناف كالانواع من الواحد [الغير]
الحقيقي فالمشابهة يرجع الى المماثلة في الكيف والمساواة يرجع الى المماثلة في الكم وهكذا وجهة
في المماثلة ترجع الى الوحدة الذهنية لمعنى الكلي المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن العوارض المادية
فيكون حسب الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ
التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس كالعلم لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس كالعلم عن جواز
اجتماعهما في مادة واحدة واما التغاير الذي بحسب الانواع المختلفة في جنس دون كالعلم فيستحيل
معه الاجتماع في موضوع واحد فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد
في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التغاير
الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وبقيد وحدة المحل مثل التقابل
الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي وبقيد
وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار
جهتين فيكون وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين معا
في الواقع والدهر اذ لا اجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لانتفاء التعاقب الزماني كالتي
عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان وكذا [illegible] قيل من ان التقييد
بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل لم
يرتق فهمه عن مضيق الزمان وهاوية الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور والكتب
لمفهوم المتقابلين في التعريف مفهوم التقابل لان صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان
لا يجتمعان في شيء واحد في حال واحد من جهة واحدة ليتم بها الذات والعدم والملكة والايجاب
والسلب لذاتيهما ولان احكام الاعتبار بانتصور مثل هذه الالفاظ مأخوذ بحسب المتصور الذهني
والسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الاعتباري فيكون معنى التعريف ان المتقابلين هما
المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حال واحد من جهة واحدة واما وجه كون التقابل

اربعة اقسام لان المتقابلين اما الذي يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول وهو الذي اعتبر فيه نسبته الى
قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة والذي لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني
الذي لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما متضايفان اولا فهما متضادان وقد يقال في وجه
الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما الذي يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايفان
اولا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فالذي يعتبر في العدم محل
قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز
كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض [illegible] وما يجاب به من
ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف على انتفاء
ويعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما ولئن كانا متلازمين صدقا والغلط
ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فبان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود
الحركة للجسم مع انتفاء سخونة اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب
اذ المعتبر فيهما الذي يكون العدم منهما عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض
فان التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما
لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها في [ذلك]
بابه السلب والايجاب لان منافاة الشيء لما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما حكم لا اجتماع مع
الشيء ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد
ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم رفع الشيء فانما هي لاشتماله على
الرفع فيكون منافاته لا بالذات بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب واما
فيما سواهما فيكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى وكذا اقول وفيه بحث اذ النزاع في
بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافاة يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين في
السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الآخر الذي
هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافي له بالذات سلب السلب المستلزم للايجاب على ان
لا يراد من الرفع او السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول

فصل في بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب [والايجاب]
وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهوم القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع [اجتماع]

المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات
كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شيء آخر كزيد ابيض وزيد لا
ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه
ولا يعتبر في شيء منهما صدق ولا صدق على شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له
تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما ينافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند
عدم الموضوع وكذا قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا في الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان حمل هذين
المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان
سواء باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان
لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف
باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا التحقق في المفردات دون التناقض فقد سهى من قال
ان التناقض هو نفس التقابل بالايجاب والسلب وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل السلب و
الايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان
ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المتضافين الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون
بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب
والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي ايضا عقلية
فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا
ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات في القضايا انما هو بين النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض
اندفع ما قيل ان بعضهم اعتبر في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا
تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لان المحل المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة
اليها في التقوم واعتبر الآخرون المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من
اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ
في التقابل عدم بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان التقابل الجاري في القضايا كالتناقض و
التضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب تقابل الكلي الموجب مقابلة

بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحمول مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا
اذ كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان
الامور انتهى مع ان القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل
لا يخلو عن خلط اذ الاختلاف الذي نقله انما وقع بينهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين
اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف بكون الامرين بحيث لا
يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق
كيف ولو كان الاختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس
بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس في المحل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب لكن
تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة في التحقق
فرع منتسبيها واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها
عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فلما اخذ ماخذ التحقق باعتبار ان عدم
امر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وبهذا القدر من التحقق لا اعتبار كاف في تحقق النسبة بحسب
الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النفس امر كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي
لكن كان من التحقق كالانسانية والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات ومن احكامها
عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لا في كل مرتبة من مراتب الواقع فان الاشياء التي ليست بينهما علاقة
ذاتية تخلو كل منها في مرتبة وجودها الخاص عن كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة الماهيات
من حيث هي كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان تحققه في القضايا مشروط بتحقق وحدات ثمان
مع زيادة وحدة تاسعة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على
نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه يصدق على نفسه كساير المفهومات بالحمل الاولي
الذاتي وفي المحصورات مشروطة بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا
كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا متناقضتين ولذا كانتا متضادتين
كما مر والتضاد لا يمتنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس
بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات مشروطة بالاختلاف على وجه المقرر والا لم يتحقق التناقض
لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق باقي الشرائط ومن خاصية هذا التقابل
استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن فرسية ولا فرسية

و قد يخلو عن طرفي ساير اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين الا السلب والايجاب
ومن جملة التقابل تقابل التضايف والمتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر
كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة واحدهما لا يعقل الا مع الآخر
وهم وتنبيه ربما اشتبه عليك كلام فتقول كيف جعل التضايف قسما من التقابل وقسيما
للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا
لها فيلزم كون الشيء قسم الشيء وقسيما له ايضا وربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل
والتضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضايف
مباينا لمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والآخر
مباين له فلا منافاة والتوجيه ان مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن جهة انه
معروض الحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو اعم من مفهوم الجنس ومن
حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في الجواب ان نفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو
عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد
يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من احاد مفهوم الجنس وفي
كالامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا له وفردا لضده كما يكون فردا لمقابله
كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين و
المتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد
لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية [illegible] بل لا اثر
فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس
لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول
ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدم الآخر اذ الخير موجود او كمال وجود والشر عدم وجود
او عدم كمال وجود والثاني انهما ليسا جنسين لان الخير والشر اما الحقيقيان منهما فما هو بحسب الواقع وقد علمت
انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما الاضافيان منهما فما بالقياس الى طبيعة كما ان كل ما يوافق طبيعة
تسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافيه تسميه شرا والموافقة والمخالفة وساير ما اشبههما نسب واعتبارات
خارجة عن احاد الماهيات فلا يكون شيء منهما جنسا لما اعتبر وصفا له واما اذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة
مجردتين عن معروضيهما كان كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط

المتضادين

المتضادين ان يكونا من الانواع الاخيرة التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة
تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كلا منهما تحت
كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انهما مقولة فالفضيلة والرذيلة
ليستا من الاجناس للفضايل والرذايل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضدا لشيء من التهور والجبن
لكونها واسطة بينهما واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع
كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة ضدية لهما عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن ضدية
لها عارض هو كونهما رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي الموضوعين بالعرض واما التضاد
بين التهور والجبن فهو نوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام على ما ذكرنا
من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي لزم من وجوده
عدم الضد الآخر فاذا كان للشيء ضدان فاما ان يكون منافاتهما مع ذلك الشيء من جهة واحدة
او من جهات كثيرة فان كانت منافاتهما معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد
واحد وقد فرض اضداد ولو كانت المخالفة بينهما وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة
بل هو كالانسان الذي تضاد الحار من حيث هو بارد وتضاد البارد من حيث هو حار وتضاد كثيرا
من الاشياء لاشتماله على اضدادها فالتضاد الحقيقي انما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض
ولكل واحد من الطرفين ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما
تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض ثم من الضدين ما بينهما وسايط ومنها ما لا
وسايط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كالفاتر بين الحار والبارد او غير حقيقي كرجعة الخلو عن جنس
الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل
لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض
للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل
والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات
واما على اصطلاح المتقدمين في الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد تضاد حقيقي وكذا
يجوز عندهم ان يكون لشيء واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترط في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما
يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا لان اصطلاحهم يحتمل ذلك **شك وتحقيق** وفيها اشكال قوي وهو ان النفوس
العالية قد علمت انها لا تضاد بينها لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد ولذا لا اشتراك في الجنس البعيد

يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة ولا بد من
كون المتضادين تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل في لكن كان بينهما التضاد فلا
يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على
ان الفصلين لما اشتركا في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون
المتضادين تحت جنس قريب هذا خلف وايضا تعاقب الفصول في انفسها على موضوع واحد
كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى تتعاقب على الموضوع الواحد و
لا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود
والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج وصفات
الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها وانما لوحظ العقل ولما كان التضاد
من الاحكام الخارجية للمتضادات فلا جرم يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول الا
بوصول والحاصل ان التضاد بين المتضادين والركان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول
في موضوع باعتبار نوعيتهما الا ان الحلول في شيء من الوجود والوجه لا يتعلق الا بما يستقل في التحصيل
الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج وانصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية
لا ان انما هو بالذات لا بالوصل لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي يعرض كل
منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن **وهما عدم في المتقابلين الملكة والعدم** وهما امران يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا اي عدم ما للآخر الوجودي مما كان بحسب شخصه في الوقت او في غير
الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعمى والظلمة واشتار التوسل التغليب
اللاتي هي بعيد الملكة والمرودية التي من قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص كالعمى وانتفاء اللحية
للمرأة الممكن لنوعها كلها عدميات في التحقيق شروطها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم
ولا على المستهور فالملكة هي القدرة التي على ما من شأنه ان يكون له من شأن كالقدرة على الابصار
والعدم انتفاء من القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه ان يكون كالاعمى لا
كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم
في المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين في موضوع واحد واما الحكيم فقد اعتبروا فيهما قيدا
آخر اما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلبا للوجود عما
من شأنه ان يكون في ذلك الوقت فلكل من قسمي التقابل المعنيان والاعم منها بالمعنى الثاني في عموم

المطلق

المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام
الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمى
المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم من انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من
تقابل كالتحاب والمودة وتقابل البصر وعدم من العقرب والنجم لكونه خارجا عن التضاد ومن الملكة
والعدم على التفسير الاخص تقضوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد
والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه **بحث وتخلص** وههنا اشكال هو ان
ما قال ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا كلاهما وجوديين
بل قد يكون احدهما عدم الآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق وكالانوثة للذكورة والفردية
للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة
والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري
والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان التعاقب في بعض من الامور كالذكورة والانوثة والزوجية و
الفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون
قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري
ايضا كما هو مصرح في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل
الحمرة والصفرة مثلا من الاقسام وقد التزم بعضهم وجعلوا مثل ذلك ما المعاند فزيد عندهم قسم
خامس في اقسام التقابل وقد تخلص بعض آخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا
كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الشدة
ولا الضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة لمرتبة اخرى
تحتها سواد وبالنسبة لمرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس ان السواد الحقيقي لا
يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى آخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من اوساط
السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذا باعتبار
مقابلته لما سواه دونه في المرتبة اولى البياض الطرفي والبياض الوسطي اذ كونه سوادا ضعيفا
انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون
سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرفي في نحو من الملاحظة وكذا الحكم في اوساط
البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتين كما

والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما
ذكره بعض اجلة المتأخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلافنا في كون الشدة والضعف
ويرد عليه ايضا ان لكل شيء ماهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس الى ما عداها الا الذي يكون
مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله ووجوده تعقل شيء آخر ووجوده ولا شك ان كل الالوان من مقولة
الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متحصلة لا بالقياس الى غيره فالتضاد كما هو الحق
يعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بحسب اضافة احدهما للآخر ولا لغيرهما ولو كان مفهوم التضاد
من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الطرفين ثابتة
لهما وليست من اقسامها شيئا الا التضاد **تحقيق** فالحق ان يقال في وجه التفصي عنه ان الكلام
اما من قبل المشائين فبان التضاد انما يثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر
عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد مضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار
اشتمال هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد
بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما سوادا والآخر بياضا تضاد بالذات واما
باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والآخر صفرة فبالعرض فالتضاد بين كل وسطين
يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الاشراقيين
فلان التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كالمراتب الكمية من نوع واحد
واما مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاولى من
ان التضاد بالذات انما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقي الكلام في ان جميع الالوان
من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرنا كما ذكره يتم على الاول لا على الثاني وبناء الكلام
على مجرد الاصطلاح وهو لا يرتضى في العقليات والعلوم الحقيقية **تكملة** لما تبين اتصاف كل
واحد من الموجودات باضافة وسلب اذ ما من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية
او المعية غيرهما وسلب عن اشياء ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عنه شيء
من الموجودات حتى واجب الوجود فانه مبدأ للاشياء ولم يخل عن احاد جزئياته كالابوة والبنوة
والمجاورة وكذا التقابل بالايجاب والسلب لا يخرج عنه مطلقا ولا عن كل واحد من جزئياته
كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما القسمان الآخران من التقابل اعني العدم والملكة والتضاد
فيخلو عنهما بعض الموجودات عن خاصيهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فلكل نحو من مطلق تقابلهما اشياء

فان المفارقات

فان المفارقات لا يقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل
لها فلا يصح فيها هذا القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا

فصل في التقابل بين الواحد والكثير

كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر
وانما يعرفها الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب
لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للآخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة
في التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي
ووحدة الاشياء المتعاقبة عليها كالاتصالات والانفصالات وحدة مبهمة ظلية ثم الكثرة تتقوم
بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية احد المتضادين بشيء من نوع الآخر وليس بينهما تقابل التضايف والا
لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس الى الآخر وليس كذلك اما من جانب الوحدة فلانا نعقلها
كوجود ذاتها بما يكون ينفك ويتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فلان الكثرة
كثرة في ذاتها ليست بالوحدة لا بالقياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح ومقايستها الى
الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة
وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما من جهة ما نعقلهما لا من
جهة عليتهما وارتباطهما وايضا كون الشيء كثيرا جوهريا وماهية مضافا الى شيء يوجب كون ذلك
الشيء ايضا كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية كالاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية كالاضافة كما هو شان
المتضايفين في الانعكاس وايضا يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا وتعقلا من حيث هو
هو وليس كذلك وكثير من الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا لكنهما لما عرض
لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام
لا يخلو عن خلل لانا نفهم تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما يأبى الآخر ويبطل عند حدوثه
ووجوده فالوحدة التي يزيلها وتبطلها الكثرة الطارية ليست علة لتلك الكثرة لانها لا تتقوم
بوحدة اخرى من نوعها والمتقوم بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة
الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان ووحدة كانت قبل القسمة
عارضة للمتصل الواحد وهي ليست جزءا للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى
عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة
الحادثة والاثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة السابقة والاثنينية العارضة الطارية اذ من اي قسم

من التقابل فإن قلت نفس مفهوم التقابل من باب الإضافة فيثبت أن تقابل الوحدة والكثرة
هو التقابل التضايفي قلت هذا المفهوم من الطبائع العامة التي لا يمكن تحققها إلا في ضمن شيء من أقسامها العقلية
وكلامنا في تحقق التقابل بين الواحد والكثير أنه بأي نحو من الأنحاء فما لم يتحقق أولاً أحد الأقسام المعينة
لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئي من جزئيات مفهوم الإضافة على الوجه الذي
مر ومنهم من زعم أن التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بأن موضوع المتقابلين
يجب أن يكون واحداً بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأن طريان الوحدة إما على نفس
الكثرة أو على الأشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئاً واحداً هو المجموع من حيث المجموع أو
على شيء غيرها يحدث عنده وهو الحدوث الاتصالي الوحداني وعلى أي تقدير ليس موضوع أحدهما
هو بعينه موضوع الآخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها وفيه بحث
من وجوه الأول النقض بأن الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة
وهو بين الفساد والثاني أن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحداً شخصياً بل قد يكون وحدته
نوعية أو جنسية قريبة أو بعيدة كالرجولية والمرأية للإنسان والذكورية والأنوثية للحيوان و
الحركة والسكون للجسم أو كيف أعم من أن يكونا كالحرية والرقية للبشر كيف ولو كان كذلك
للزم أن لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقائض لها لعدم بقاء التشخص عند
رفعها الثالث أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا
في غيرها فإن الواحد بالمحمول والموضوع وبالمناسبة مثلاً قد يتكثر فيما مع بقائه الرابع أن بقاء
الموضوع بأي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضه كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس
في قاطيغورياس الشفاء حيث قال فأما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو
اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لما يلزم لأجله إمكان أن يصير معلولاً
أو يكون هناك موضوع ولكن كانت العلية والمعلولية من المضاف ومنهم من رأى أن التقابل بينهما
بالذات من باب التضاد واستدل أما على أن التقابل بينهما بالذات فبأنا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميهما
وقطعنا النظر عن كون أحدهما علة أو مكيالاً للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان
واحد من جهة واحدة وأما على أن التقابل بينهما بالتضاد فلأنه ليس بشيء من الأقسام الثلاثة الباقية
للتقابل أما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجوداً وتعقلاً كما هو المتضايفان
يجب أن يكون كذلك وأما العدم والملكة والإيجاب فلكون أحد المتقابلين فيهما سلباً للآخر والوحدة لكونها

مقومة

مقومة للكثرة ليست سلباً لها والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلباً لها وإلا لكان الشيء علة لعدمه
وما يقال من أن الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع أن الواقع بخلافه لأن الأبلق ضد لكل
واحد من السواد والبياض مع أنه يتقوم بهما بحث وتقويم كلام هذا القائل لا يخلو عن تزلزل واضطراب
لأن الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه أحد الأقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب
على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقي لكون
تخصيصها غير مخصص وأما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لأن تحليلهم
الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الضدين وكذا الأبلق ليست له ماهية
وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر أن الأحسن لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في
تقابل الواحد والكثير مخفي عليهم أن يجعلوا له قسماً خامساً إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة
مع خواصها ولوازمها **المرحلة الخامسة في العلة والمعلول وفيه فصول فصل في تفسير العلة و**
تقسيمها فنقول العلة لها مفهومان أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم
شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويمتنع بعدمه وقد لا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني
ينقسم إلى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الأول وإلى علة غير تامة ينقسم إلى صورة ومادة
وفاعل وغاية والقائلون بإطلاق اسم العلة على هذه الأربع بالاشتراك مخبط لا سيما ويذكر أن العظم ينقسم
للكذا ولا لكذا بل الحق أنها مقولة على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون أن العلة إما أن يكون جزءاً للشيء
أو لا يكون والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة وإلى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة
والذي ليس بجزء إما الذي يكون لأجله الشيء وهي الغاية أو ما يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل
بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة أيضاً يختلف
اعتبار عليها لما منها كالنوع العنصري ولما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية
لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل أربعاً وربما يفصل فيكون خمساً والصورة
أيضاً يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع وكان الأول أرجحهما بالاعتبار كان الأول الفاعلية ولو كانت
مع شريك غير مفارق موجب لإفادة من العلة وإفادة قوتها بها كما سيتضح بيانه في تحقيق كيفية
التلازم بين المادة والصورة فالصورة ولو كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها
بل علة فاعلية لها فعلم من هنا أيضاً فساد ظن من خص الفاعل بالعقل المفارق فالقابل أيضاً
إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأً للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومها ولا بالصورة بالفعل

لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدا الشيء ولكن
يكون مبدا لهيئة المركب او لوجود العرض بعد ما يقوم بالصورة فاتضح مما ذكرناه ان كل واحد من المادة
والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من
مقولة الجوهر يكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فكانت الصورة علة علة المركب من هذه
الجهة على انها من حيث كونها جزء المركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب
صنعية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة
صورية للمركب الصنعي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء المركب علة
مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان
له فلا واسطة بينهما فيكون احدهما علة صورية والاخر علة مادية واذا كان احدهما علة علة المركب
فليس في تقويمها المركب بهذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيط للمركب ليست علة مادية له وكذا
الصورة في تقويمها التوسيط للمركب ليست سببا صوريا له ثم اعلم ان من العلل الاربع يوجد بينها
مناسبات وارتباطات كثيرة منها ان كلا من الفاعل والغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل من جهة
سبب للغاية وكيفما وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيفما و
هو التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صحي فنقول
لاني ارتضيت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود
ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولماهيتها وماهية الغاية علة لكون الفاعل فاعلا لا لوجوده
ومنها ان كل واحد من المادة والصورة سبب للاخر بوجه كما اشير اليه ومنها ان بعض من العلل
ما يتحد مع بعض آخر كما يجيء ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون ماهية
ثلث منها اعني الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة فان الاب مبدا لكون الصورة الادمية من
النطفة وهو صورة ادمية للانسان منه وليس حاصلا في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا الغاية
التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان هي صورة ومن حيث ينتهي التحريك
اليه هي غاية فاذا قيست تلك الوحدة الى المادة والمركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين و
اذا قيست الى الحركة كانت فاعلية وغاية فهي فاعل باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية
باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفا **فصل في وجوب وجود العلة**
عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته اما الاول فالمعلول الممكن

في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع ينفيان الحاجة الى
العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الاخر من الاحتياج الى المرجح ولا بد ان يكون ذلك المرجح حاصلا
حال الحصول لذلك الترجيح والا لكان الترجيح غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب
ان يكون وجوديا فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب واما الثاني فقال
المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا
لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته او اللازم لذاته كاتصافه صفة لذاته
على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو و
ما يوصف به من الصفات الدائمة ولم يحصل الاثر فليس هو مؤثرا لوجود الممكنات بحيث لم يتوقف
تاثيره على غيره وذلك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا ان تحقق فصدور الاثر عنه اما ممكن او واجب
فان كان ممكنا استدعى شيئا آخر مرجحا في الا يصل من جح مرجحا الا مع ذلك المرجح لا اخر وقد فرضنا
انه مؤثرية غير محتاج الى شيء آخر هف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما
ان يلزم التسلسل او يثبت انه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثريته
لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام
فيه كالكلام في المعلول الاول ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه
يلزم دوامه بدوام علته وذلك لان المختلف بان يسمى ذلك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا او
الارادة او اي شيء كان فان قيل البارى تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار باختيار قديم احداث شيء معين
في زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكنه
فان لم يمكنه ذلك فهو موجب لا مختار وايضا وجب ح تحقق الفعل مع كونه في ذلك الاختيار وايضا
عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لا لايقاعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لم يبطل
عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلا بد وان يكون وجوبه لعلة اخرى لان الذات لو
كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كك وكونه واجبا لعلة اخرى
ايضا محال لان ما عدا ذاته يستند الى الاختيار فلو كان اختياره مستندا الى ما عداه لزم
الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار ايقاعه فيه لم
يترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح فننقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا آخر تسلسل
الاختيارات او انتهت الى ذاته فعاد الكلام في صدور اول الصادر عن ذاته سواء كان اختيارا

اوشيا آخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال يجوز للمختار ان يرجح احد
الامرين المتساويين دون الآخر لا لامر اوجب عليه ذلك كالهارب من السبع اذا عن
له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح
ومنهم من قال شأن الارادة تخصيص احد الجانبين المتساويين بالوقوع لا لابتناء على اولوية او
داع او مميز بل ذلك خاصية الارادة ان ترجح احد المتماثلين من دون الاحتياج الى مرجح ومثلها
كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها او من لوازم الماهية وهو غير معلل فان كون
الانسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث ذا زوايا بعلة ومنهم من قال انه تعالى عالم بجميع المعلومات
فيعلم انه اي المعلومات يقع وايها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع لانه لو لم
يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه
يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله تعالى غير خالية عن المصالح ولكن
لا نعلم تلك المصالح فمخصص الباري للايجاد بوقت معين لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت
متضمن مصلحة يفوت لو وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الازل ليس لامر
يرجع الى الفاعل بل لا مرجح الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول وكان الازل ما لا اول له والجمع بينهما
تناقض ممتنع اقول هذا القول ما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم
الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم
انه يعقل شيئا ثم يريده ثم يعقل شيئا آخر فيعقل ثم يريد ولنشرع في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل
فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فمدفوع بوجهين الاول ان الطريق الى اثبات
الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطل هذه القاعدة
لم يمكنا اثبات واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن في الوجود والعدم الى السبب
مع انه معلوم بالبديهة ومن انكر عاند لسانا واقر به ضميرا وما اورده من الصور فلم
يتحقق هناك مرجح استحال حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والفرق
بين وجوده لا العلم به وربما ينفك احدهما عن الآخر وهذا ما يجده العاقل من نفسه احيانا
فانه عند تساوي الدواعي والجهات يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من
قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة اذا كان
الجانبان بالنسبة اليه سواء لا تخصص احدهما الا لمرجح اذ لا يقع الممكن الا لمرجح واما الى خاصيته

الترجيح

الترجيح عونا فهو هوس اليس لو اختير الجانب الآخر في صورة التساوي بالنسبة الى الجانبين كانت تلك الخاصية
حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها الى الجانبين متساوية غير معقول فان
الارادة ما حصلت اولا الارادة لشيء ثم تعلقت فان المريد لا يريد الا شيئا ما لا الشيء المطلق ولا شيئا ما مطلقا
فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء ولا ايضا مضافة الى شيء ما على
الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصور وحصل ادراك
مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة واما الذي ذكره
ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت
المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصد الايقاع فيه فلو كان القصد الى
الايقاع فيه تابعا للعلم بوقوعه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان شيئية المعدومات وان العلم بالمهيات
تابعة للوجودات وستعلم ان علمه تعالى بسبب تحصل الممكنات متقدم عليها لا انه تابع لحصولها
واما الذي ذكره رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت
معين اما ان يكون من لوازم ذلك الفعل في ترتب عليه من وجوده وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت
دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل في ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك
الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام الى سبب التخصيص به دون غيره من الاوقات
اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا وجوديا في لا
وقت والا وقبله وقت آخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهي بديهة لاحقة وممكنة الوجود و
صادرة عن الباري فهي مؤثريته فيكونه دائما وهو المطلوب وايضا فكيف يقنع العاقل من عقله
بان يقول لو زاد في مقدار هذا العالم ما لا يحصى اضعافا اضعافه بطلت مصالح العباد ولو قدم
خلقه على الوقت المعين بما لا يحصى اضعافا اضعافه بطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل
الله المطلق معللا بغيره واما قول من قال انه لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا ولو كان له وجه في
جزئيات الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة بهوياتها المتخصصة لكن ممتنع القول به في مطلق
الصنع وكليا لما سنبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق
سبق العدم ولان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت يفرض الا ان يكون اول الاوقات
الا امكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بعدم في حال زمان
انما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان فالتخصيص بالزمان لزمان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود

الكاف **وهم وازالة** قال بعضهم ان العالم سواء كان قديم الذات او لم يكن فلابد من صفات
حادثة وتغيرات واستحالات لاينفك عنه ولاشك في حدوث الآخر فبأي طريق وقع الاستناد الى
الواجب في هذه الحوادث فليقع في استناد اصل العالم اليه مع ان يكون محدثا ووقع بان العلة
قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في وجود
المعلول بل هي تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان يكون مقارنة للاثر موجودة معه
مثاله في الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوى فكلما وصل الثقيل منتهيا الى حد من حدود المسافة
في هويه يصير ذلك كانه سببا لاستعداد ان يهوى منه الى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول
الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث الى
حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التأثير الى سبب قديم مؤثر في وجود العالم
بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث وابتداءها فلابد وان
يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوثه كاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض
ومن هنا يحصل ابتداء برهان آخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه
ان هذه الحوادث لابد لها من اسباب ولابد وان يكون اسبابها حادثة او مداخلة امور حادثة
فاما ان يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة او لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها وكلا
يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فاذن حدوثها لاجل حدوث قرب من علتها
وذلك القرب لاجل علة معدة تصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور
المتعاقبة اما ان يكون آنات الوجود وهو محال كما سيعلم ومع محاليته لايكون بينها اتصال فلا يحصل
المواصلة ولا ربط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروريا لانتهاء الى اللاحق فلم يكن معدة فيجب
ان تلك الامور المتعاقبة شيء واحد متصل لاحدود له بالفعل وذلك الشيء اما هوية اتصالية متدرجة
الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متقضي
متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي ثم ثبت
ابطال الجزء الذي لايتجزى واتصال الكم الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث الى
لا الى نهاية وللمتكلمين لهذا الاصل مسلكان كالاول ان الفعل لايكون الا بعد سبق العدم وكل ازلي
ما لا اول له والجمع بينهما تناقض والآخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه مسالة
بيانها وبيان دفعها **فصل** في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في

السادس

السادس من الشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لايجب تقدمه على المعلول لان
تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل في ذلك
المتقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية فاذا لم يكن تقدم بالزمان
ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا قال المحقق الطوسي وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما
بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على
الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشيء عليه على غير تقدم ما بالعلية والزمان اقول ليس غرض الشيخ
نفي سائر التقدمات عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء العلية فان المراد ان ما مع العلة
ما يكون معيته من المعية التي بالقياس الى المتقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشيء
المتقدم في بعض التقدمات يكون متقدما ايضا كتقدم المع كالآخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما
مع المتقدم بالزمان فانه لابد وان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على
شيء اولا تقدم هذا المتقدم على ذلك الشيء وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس وخاصته بالحيوان
والماشي فان كلا منهما متقدم بالطبع على الانسان دون الآخر وهما متساويان جميعا من الجنس العالي كالجوهر
وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لانه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون في الفضيلة
في الفضيلة مثل تقدم وكذا اذا كان احدهما متساويا في الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم
الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصة بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان المبدأ هو الجنس العالي او
على الجوهر اذا كان المبدأ فيها سافلا ثم ان ههنا بحثا آخر مع الشيخ قد توهم الامام الرازي وذكره في سائر كتبه
من انه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذ صدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثم ان علة
المحوي متقدمة عليه ولا يمكن للحاوي تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معا
فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير والمحتاج الى
الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر
الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل للصور والحيزها فاحيازها
معها بالذات والمتقدم على العلول متقدم فلما كانت الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات
وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المع متقدم والكلام الاول صريح بان
ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولابد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدا اقول لا تناقض
اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح وكذلك فان المعية بالعلية عبارة عن معية امرين

المعية

قبل

وفصلا

معلولا علة فاعلة والتقدم بالعلية اما نفس كون الشئ علة او ما يلزم ذلك ثم لما كان الواحد
يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتهما فهما مع المتاخر
متاخر لا محالة ولكنا اذا كان احد المعنيين علة لشئ متقدما عليه فيمتنع لما يكون الحلول كان علة له ايضا
فالا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال والمحيل لما لحق الطوسي ذهابا عن هذا الفرق والتوضيح
لحلول وتكلف في الجواب شيئا آخر مالا وجه له وهو ان العلية قد يكون بالذات وقد يكون لا بالذات و
الطبع بل بمجرد الاتفاق ولا شك ان وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق
تلك المباينة المعنوية **فصل في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات** ويمكن التعبير عنهما
بعبارة جامعة وهي ان تراقي عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كلما هو معروض للعلية
معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور وغير متناهية ان كانا اثنين او مراتب لكن
كانت فوق كل شئ ولا نهاية فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وتاخره عن
نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحالة لان الشئ اذا كان علة لشئ كان متقدما عليه بمرتبة واذا
كان ذلك الشئ متقدما عليه كان الشئ متقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما ازداد عدد الوسائط
يزيد عدد مراتب تقدم الشئ على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وربما يستدل ايضا بان التقدم و
التاخر والتوقف او الاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج
بالوجوب وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما الحاجة الى النسبة فليس كل نسبة مما يقتضي التغاير
الخارجي بل يكفي التغاير بالاعتبار كالعاقلية والمعقولية والمحاكاة كالامكان والوجوب والوجوب
لا ينافي الامكان في التحقق فان نسبة الامكان الى الوجود نسبة النقص الى الكمال ثم مختلفان بحسب
الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلت لم لا يراد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في
العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لا نقول الشئ لا يتقدم على نفسه بعد له قولنا الشئ
لا يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون
الشئ علة للشئ بمعنى انه ما لم يوجد المحتاج اليه العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح لنا ان يقال وجدت
حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى
بديهي الاستحالة بالنسبة الى الشئ ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم
تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا
الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشئ

عن علة القريبة وثانيهما ان يكون الشئ بحسب علة لشئ هو علة لوجود ذلك الشئ فلت اللزوم
ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشئ لم يوجد القريبة وما لم يوجد
القريبة لم يوجد ذلك الشئ وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون
البعيدة ومن غير وجود المعلول والان كون ماهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر
لا يستلزم لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفضي الى توقف
الشئ على ما يتوقف عليه لتعدد الجهة في الموقوف والموقوف عليه كالتلازم الصوري يتوقف على
المادة بجهة وتوقفت عليها المادة بجهة اخرى **واما بيان استحالة التسلسل** فلوجوه كثيرة
الاول ما افاده الشيخ في الالهيات الشفاء وهو قوله بعد ما حقق ان علة الشئ بالحقيقة ان يكون
موجودة معه نقول اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة لغير
نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت
علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها ولذا اختلفا في ان
احدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان
المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشئ واحد فقط والمعلول ليس علة لشئ ولكل واحد
من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشئ وخاصية الطرف الآخر انه علة
للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف وسواء كان الوسط واحدا او
فوق واحد ولو كان فوق واحد سواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه لو ترتب كثرة
متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس
الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصيته وكذلك لو ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف
كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول
الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود
بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر
والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة
غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا هو اشد عبارة و
هذا اسد البراهين في هذا الباب **والثاني برهان التطبيق** وعليه التعويل في كل عدد ذي
ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير وكالعدد او كالاعداد

الوضعية فهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيا واحدا او
متناهيا فيحصل جملتان احديهما يبتدي من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي هو قبله تطبق
بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال ولئن
لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة فلزم
منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فيلزم
تناهيها ايضا ضرورة لان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض
اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية
واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم تطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق
ولئن يكون معلومات الله تعالى متناهية اذا طبق بينها وبين الناقص منها بواحد ولئن يكون الحركات
الفلكية متناهية بالتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل
عند الفلاسفة وثانيهما منع المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى
لزم انقطاعها فان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات
مع لا تناهي المقدورات ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عندهم و
حاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما
فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي ولئن سلم وجود ذلك تساويا فلا نسلم استحالته
فيما بين التامة والناقصة بعين النقصان من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزايد و
الناقصة بعين كونه عددا واحدا بما فوق عدد الاخر وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين ولئن
نقص من احديهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان
او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص
الحكم اما عند المتكلمين فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات
او لا كما في الحركات الفلكية فان تناهي المعدات فلا يرد الاعداد لا تناهي الاعتبارات ولا يدخل
في الوجود من المعدودات الا ما هو متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم
متناهية في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور
آخر واما عند الحكماء فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير

على ما يذكر

على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات
الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير
عدم تناهيها كما اعتقد بعضهم لكونها غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف
ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه
بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم والتحصيل في
الوهم لا يقدر على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين احادها مفصلا فينقطع بين
بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد
ان يقع بازاء كل جزء من احدى السلسلتين جزء من الاخرى بحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في
الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر
انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي او طبعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري
في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان تحصيل الجملتين
من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج فان كفى في اتمام
الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد والموجودات المتعاقبة
او المجتمعة المترتبة او غير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة العقل
اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل
للعقل الى استحضار الامور الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول الفرق بين الامرين في الامور الحاصل
فان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا
يكون كذلك ففي الاول يكفي في الحكم بالتطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة
اجمالية لان مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال رويته لواحد واحد
منها واما اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا بعض احادها ببعض تعلقا طبيعيا او
وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة بحسب كثرة
الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اذا اخذت بيدك طرف
حبل ممدود متصل اجزاءه بعضها ببعض وبيدي الجميع وجزت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الاخر وتحريك
واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل ممدودة واما اذا كانت الاجزاء متباعدة غير متصلة فاردت تحريك
الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد اجزاء السلسلة فكذا في ما نحن فيه

تاييد وتذكرة قال افضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه
جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب
الماضي فنمهد اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فاقول كما وايل قالوا في وجوب تناهي الحوادث
الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم
على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون متناهية وعورض
بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون
منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدأة من هذا الآن مثلا ذاهبة الى غير النهاية في الماضي وتارة
مبتدأة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في التوهم
بان يجعل المبدآن واحدا ويجعل الذاهب الى الماضي متطابقين استحال تساويهما والا لكان وجود
الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون
المبتدأة من السنة الماضية زايدة على المبتدأة من الآن لانها ينقص منها وبين ان يكون بازاء
كل واحد منها فاذن يجب ان يكون المبتدأة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدأة من
الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهيا
والزايد عليه بقدر متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق
لا يقع الا في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين
انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على
حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في الطرف المتناهي
لا في الطرف الذي وقع فيه النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر هذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا
اقول لما كان كل حادث موصوفا بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث
هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في
تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
النزاع فيه فان اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زايدة
عليها بعدد متناه فيكون متناهية ايضا انتهى كلامه بقي هنا شيء آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلابد
فيه من ترتيب ضروري لا يبقى اوله في ثانيه وثالثه بل يبقى الواحد وكالاثنين والثلثة فان الواحد مقدم على

كالاثنين

كالاثنين تقدما بالطبع ولئن لم يكن متقدما على الواحد كالآخر وكذا الكلام في كالاثنين بالقياس الى الثلثة
والثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان كاجتماع
والترتب كلاهما حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال لا نم لزوم غير الواحد متقدم
على عدم الاعداد والثاني بين ذلك في الآلهيات والثالث انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة
المعلول كل واحد منها الواحد فيها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات
ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم
ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا في جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث
لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من كالاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق في الخارج
كالمركب من الحجر وكالانسان ومن السماء وكالارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود
غير وجودات كالاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة
كالآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما بدونها بان لا
يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات وسياتي ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا
فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك
الجزء علة لنفسه وعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد كالاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال
الموجد الا استغناؤه عن ما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجبا للبعض كالاجزاء وينقطع
اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك
البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد في
الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة ولئن
كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل اما تفصيلا فبانه
ان اريد بالعلة التي لابد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما
يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها كالاجزاء
التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بها استحالته قلنا
ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفسها فانها حينئذ تحقق غيرها او لم يتم ولئن اريد بها العلة الفاعلية
فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى

بنفسه وعلة وهو في الجواز لان يكون لبعض اجزاء المعلول المركب يستند الى غير فاعله كالخشب
السرير سلمناه لكن لا نم ان الخارج عن السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية
من علل و معلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من
غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم كونها الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل
والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي
هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها لما ذكر ولا
خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة كل جزء
من اجزاء الجملة واحد كالمؤثرين ان كان علة لبعض الاجزاء وجه الانحلال انا قد صرحنا بان
المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها
معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها الا واجبا واما ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا
يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من
الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا
آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب و
الممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجود لذاته مستغن عن غيره واما
السرير فعلة المستقل ليس هو النجار وحده بل هو فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان
العلة المستقلة للجملة المركبة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه ان اريد انها
بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب
قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء
الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر و
ان وجدت لزم تخلف المعلول عن الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما
ان اريد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا
لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول مركبا من الاجزاء كانت علته المستقلة
ايضا مركبة من الاجزاء بحيث كل جزء منها بجزء عنها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف و
هذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها
اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة لما هو المعروض غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك

مجموع

مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر
عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك
المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فنقول الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق
السلسلة عند تحقق جميع الاجزاء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه
فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي هو ما فيه من
المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة
بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من
تلك العلل ولانه ليس يكافي في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في كل استقلال
لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه و
ظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قلت انا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة
او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مركب قبله
قلنا بل وارد بان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير
المتناهية فان قلت كيف نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض
الاجزاء ولان كل جزء يفرض محلة اولى فيه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل
الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة
على ما لا يخفى **هدم وتحقيق** اعلم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل واثبات الواجب
في غاية الوهن والسخافة لما حققنا سابقا ان الوجود في كل موجود على حدته والوحدة في
كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر فعلم ان المركب من الانسان والحجر موجود غير صحيح لان ارادة
ان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فهذا ايضا على اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار
الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة
كل منها بعلة وقولكم انها ممكن موجود عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى
علة اخرى وهذا كالعشرة من الاحاد لا يفتقر الا غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير
وجود كل منها كلام خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي ان يكون له وجود في
الخارج غير وجود الاحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه
ان كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب توهمي

قبل ظ

لان يكون ظ

العقل بين شيئين فاذا وجد الشيآن كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام كل جزء او بعض
كما ان الشيء متقدما بانعدام شيء لا يقتضي كلها لان يوجد متى وجد فظهر بطلان قول الشارح
لان علية الشيء لنفسه جايز لان لمجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه الى
كل احاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو ممتنع لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج
عنه فيلزم ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم
توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة من
جزء اي جزء لمجموع الموجودات اعني الواجب وما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا
فلم لا يجوز كون الشيء علة لنفسه او ما في حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول اذ فيه يلزم تقدم الشيء على
نفسه واما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على الاطلاق بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله
الاول اذ جميع معلوله كما ادعيتم فانه لا يخفى سخافته جدا اذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء
موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان المركب الذي حكموا بانه
موجود ممكن لو كان له وجود غير الوجود لاحاد وامكان غير امكان الاحاد فله علة غير علل الاحاد
فالحكم بان الوجود له غير مكشوف الوجودات والعلل غير علتها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين
المتعدد قد يوجد مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع
والكل وقد يوجد مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في
الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان المرجح وجود بهما
معا وهو بهما ماخوذا لا معا لا احتياج الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين
لترجح وجود مجموعهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا
لا نسلم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول
هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطأ شيئا اما الذي اصاب فقوله بما مفصلا ليس ممكنا
ولا واجبا بل هما شيآن احدهما واجب والآخر ممكن موجود به واما الذي اخطأ فيه فقوله ان الاجمال
والتفصيل من اعمال العقل والحيثيات التي في الخارج تارة موجودا واخرى معدوما فمجموع السماء والارض
سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان يأخذهما
شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار وحدانيا في الخارج كما ان للوهم ان يقسم
السماء قسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران

عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي
ذكره ليس التفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك انما بالموضوع
واما بالمحمول فان الكل المجموع سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب
ولا يتصف بانها يسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يرد
عليه لزوم كل امور الغير المتناهية المرتبة بمجرد فرض وجود كل اثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار
مجموع الشيئين اعتبار ما مع تلك الجمعية تارة اخرى لا يستلزم ذلك تكرار اجزاء الهيئة اذ المراد
بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف اعني ذات كل اثنين فمن ادعى ان كل اثنين
موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة وكل اثنينية موجودة كما ان الواحد موجود ولم
لم يكن وصف الوحدة اي الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند الحكماء وهو
غير كل احاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود له غير وجود كل احاد قلنا العدد موجود بمعنى ان في
الوجود وحدات كثيرة فلا نم انها غير كل احاد بالاسر بل هو عينها واما اخذ العدد والكثرة كانه شيء
واحد له حكم آخر غير حكم كل احاد كالعشرية والجزوية والكاصية والتامية وغيرها فذلك لا محالة
في الذهن ولذلك كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود كل احاد الكثير الرابع برهان
التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لزم
عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي باطل فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم
انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك
التالي هو ان معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا
انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية
فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية فان قيل المكافي
لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد
انه لا بد لان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن
هذا البرهان عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد
المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في
السلسلة فهو معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير و
ثانيهما ان ناخذ جملة من العليات التي في تلك السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان

لانه كان الموضوع واحدا
صح

١٤٢

نادت احاد احديهما على الاخرى بطل التكافؤ في العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء
كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية ولئن لم يبطل لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب التناهي
معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة
الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو ان نحذف المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من
الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة غيره من حيث
انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ولزم عند
التطبيق بينهما الزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا ينطبق على
المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير ولعدم
كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا لبطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة
مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون بازائها معلول وفيه انقطاع السلسلتين **السادس**
برهان الحيثيات وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرها من ذوات الترتيب وكذا في الاوضاع
وتقريره ان ما بين المعلول الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة
كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لا محالة لانه لا يزيد على المتناهي الا بواحد
بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فا
لا يزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا ستين ما بين
خمسين الى ستين والا فبجزئين فيصح الدليل للنظر واصابة المطلوب ولئن لم يصلح للمناظرة و
الزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما يعتقد ما يستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب
ما بين متناهيا كالمسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد
ما بين اخر ازيد منه وقد يبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا
وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه واخفى لان المتألف من نفس الاحاد اقرب الى
التناهي من المتألف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة
الاعداد متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى انه هذا استدلال بثبوت الحكم لكل من الافراد
الكل على ثبوته للكل وهو باطل **السابع** لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من
العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محالة تشتمل على الوف من كالوف الموجودة فيما لا يزال يكون
متساوية لعدة احادها او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون العشرة مثل

عدة

عدة كالالوف لان معناها انه ناخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما
ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما بعدد عدة الالوف والاخرى
بعدد الزايد عليها ولا وجه الى الجملة التي بعدد عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من
جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة مط ولئن كانت السلسلة غير متناهية من
الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان
عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية
اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها على
عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالفة من الجمل المتناهية الاعداد
والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان الجملة التي هي بعدد الزايد على عدة الالوف تقع
في جانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف فهي
اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسع وتسعين فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي
السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيأتي منع
المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي
ولئن اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلم استحالة فيما بين العددين
كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا
المعنى ولو سلمت فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها التي
من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوف ومآتها او عشراتها وحديث الجملتين والقطع
اولها عند التأنيث كاذب **الثامن** برهان الترتيب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات
مترتبة فهي يجب ان يكون لا محالة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من آحادها استوجب ذلك انتفاء
ما بعد ذلك الواحد من احاد السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية
على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها لانتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها و
الى اخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا سلسلة متصاعدة
الى لا علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع
بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة احاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا
يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض فتأمل **التاسع** البرهان

لانه لا حصر للغايات وهو انه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل
لا الى نهاية الا وهو كالواحد لا خير في انه ليس يوجد الا ويوجد آخر وراءه من قبل كانت كلا حاله
اللامتناهية بأسرها تصدق عليها انها لا يدخل في الوجود ما لم يكن شيء من وراءها موجودا من قبل فان
بديهة العقل قاضية بانه من اين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده **العاشر** لو كانت السلسلة
المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا
فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من
زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف وهو
محصور بين حاصرين هما الابتداء وذلك الواحد الذي بعده وربما لا تم لان كل ما لا ينقسم بمتساويين
فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد نظم حديث
الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع فيه
ظاهر **تبصرة** اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لا تناهي السلسلة المترتبة في جانب التصاعد
العلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي
ليس يوجد علة يتعين في نظر العقل انها لا بد ان يكون موجودة اولا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة
بأسرها في الوجود ولا من ذلك منشأ الحكم بالامتناع وكلام في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما
ذكرناه جارٍ في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان معيار الحكم
بالاستحالة في كلها استجماع شرط الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فمعيار الفرق
كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة ليس موجودة معه في طرف ونفدهما عليه انما
يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد يكون العلل المترتبة الغير المتناهية
فرضا موجودة في مرتبة ذات المعلول مجتمعة لحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعا حاصلين
للعلل في مرتبة ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا يكون مجتمعة في مرتبة
ذات العلة فان المعلول لا يتصحح وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها
الخاص الكامل العلي وهذا على خلاف كلام في العلة فان وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط
بها فثبت مما ذكرنا ان وصف الترتيب والاجتماع في مرتبة من المراتب العقلية انما يتحقق في السلسلة
المفروضة في جهة جهة التصاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهو جهة تنازل السلسلة وت فلهما البراهين
ناهضة على اثبات الانقطاع في السلسلة الطولية لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي

فصل

فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه
كلها متناهية ولا بد في كل منها مبدأ اول ولا يمتنع في الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية
لكل شيء هما اقدم من المادة والصورة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له
غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية
ثبت تناهي العلل المادية والصورية لانهما اقدم من ما يتبنى على ان الصورة ايضا من العلل
الفاعلية ايضا باعتبار فمن داخلة في طبقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل
يصلح التحصيل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل ولذا كان هما الهم له في العلل الفاعلية علية
فلنعقد لا بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجد الشيء والمتقدم بالزمان وهو المختص باسم
العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء منه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر فلا
يقال انه ذلك الشيء الآخر انه كان عنه كما لو مثل كالانسان فانه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال
انه كان عن كالانسان كاتب فاذا صار كان الشيء متقوما بالشيء الآخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم
انه كان عن ذلك المقوم وايضا لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فانه لا يقال لذلك الشيء الآخر انه كان منه
كما لو فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء من السواد موجودا في البياض فاذا اتى
حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتأخر انه كان عن المتقدم فاما اذا
حصل بعض اجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر انه كان من كالذي
مثل ما يقال انه كان من الماء هواء وذلك لان الشيء الذي مع الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل
وجد جزؤه ولذلك يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا
وقع فيه تغير ما ويطرح من هذا الشيء بما يقال له انه كان عن شيء آخر اذا كان متقوما ببعض اجزائه
ومتأخرا عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه وكائن ان لا يجتمع
مع بعض آخر فاذا تقرر هذا كاصطلاح فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة و
قد يراد به الذي من شانه ان يصير جزءا قابلا لشيء آخر كالماء اذا صار فيه هواء فان الجزء القابل
للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول لانه لو كان
لكل قابل قابل آخر لا الى نهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان تناهي المواد
بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية اذا امكن ان يقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يمكن ان يقبل
الصورة الهوائية فاذا ايضا انقلاب كل منهما الى الآخر واذا كان كذلك فليس احد النوعين اولى

بان يكون مادة كل قوم من كل آخر بان يكون مادة كل وليل المبسوط ولا واحد منهما تقدم على الآخر في النوعية بل يجوز ان يكون شخص من المائية تقدم بشخصه على شخص آخر من الهواء ويجوز الا يمتنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى ينتهى المعنى الى لا نهاية اى يكون كل شخص هواء انما يتولد من شخص ماء آخر قبله لا الى نهاية كالاشخاص للحركة القطعية التى لا اجتماع فيها ولا امتناع فى عدم انقطاعها واما تناهى العلل الصورية فوجهين احدهما ان الصورة لا حيرة لكونها علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون لماهية واحدة اجزاء غير متناهية ٥

هداية اعلم ان المادة اى الذى يحصل فيه امكان وجود الشىء على قسمين لان الحامل للامكان اذا حدثت فيه صفة محدثة اما ان يكون موجبا لزوال شىء كان ثابتا من قبل اولا فان لم يوجب له لم يكن هذه الحادثة صورة مقومة لانها لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان تبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا تبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجبا لزوال الشىء وقد عرفت انه ليس كل ما ثبت له كل صفة تحدث فى محل ولا يكون مزيلة وصف عنه من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشىء التى لم يكن بالقسر ولا بالعرض من بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض من كالاول وذلك العرض كالثانى والصور بطباعها مستعدة للتحصيل كالالتهاب للاعراض اللازم الى المانع او عدم شرط اما الاول فكالاعراض المزيلة واما الثانى كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شىء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث فى المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا شيئا عن ذلك المحل فانه بطبيعة متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبى يتحرك الى الرجولية ولا يصير رجلا يستحيل ان يرجع الى الصبوية **عقدة وحل**

قد اورد فى الشفاء هنا اشكال وهو ان النفس خالية عن جميع الاعتقادات ثم تعتقد فى بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد انتقض قولكم ان كل صفة حصلت فى محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال امر آخر فحصولها استكمال اقول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته

لاجل

لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذى يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية فانها كمال للعقرب وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما يوجب نقصانا للقوة العالية عليها وهى العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هو كمال للعقل الهيولانى المصحوب بالمهية النفسانية التخيلية والذى لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل هو عدم صفة واما القسم الاخير وهو ان يكون حدوث الصفة فى المحل موجبا لزوال الشىء عنه فذلك الشىء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل وقد يكون كيفية كالى حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجملة فمن حكم هذا الانعكاس فى هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى لان ماهية الشىء لا ينقلب ولا يتبدل فخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثانى فان الانقلاب فيه واجب ولقائل ان يقول ان هذا الحصر باطل فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع العكاسه وهنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما يصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثانى فانه من شان هذا القسم ان يكون الطارى مزيلا للوصف الموجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها فالجواب ان العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل الحصول ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهى مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذى يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبى اذا صار رجلا فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان الحيوانية لا يتحرك قط حتى يصير جمودا مزاجه كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وجنينا فاذن قد حصل فى تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجا عنهما **قسمة ثانية للمادة** ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذى يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذى يكون بمشاركة آخر فيكون لاجل تلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذى لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهى الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهى الى الغايات باستحالات

كيثرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة الغالب من اجتماع المقدمات وحصول
الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد يكون تلك الآحاد محصورة كمن كالمثلثة وقد لا يكون
محصورة كالعسكر **حكمة مشرقية** اقول ان امعن في النظر يعلم ان كل مادة لا يقع فيه استحالة عند
حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء آخر الا
بعد زوال الطبيعة ويعلم من ذلك ان العناصر لابد وان يزول صورتها بالعناصر حتى يصير مادة لصورة
اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك بالطبع الا ما يباينه ويخالفه الا ما يتعلق بجوده الكمال
والنقص والقوة والضعف فلا يحرك الا الا ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية
لان النارية ما لحرقها وتعدمها وكذا المائية اذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم
يتحرك شيء منها ولا كلها الا الحيوانية بل المادة المعراة عنها سد القوة الفاعلة الحركة اياها نحو الكمال في تلك
القوة لا محة قوة جوهرية ليست كالظن انها من الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وعيون الوضع
لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة لانها كما على كل اعداد على كمالية وكلامنا في المحرك الفاعل وفي
وجود العرض تابع لوجود امر جوهري صورة فصور العناصر احرى بان يفعل فعلا او تحريكا من كيفياتها لانها
بمنزلة الآلة كما عرفت في المثل وبعد ان قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية
فثبت ان في مادة العناصر صورة من جنسها الامر نوعها يحرك الى جانب الكمال الحيوانية بعد طي المعدنية
والنباتية اذ الطبيعة لا تتحرك الى مرتبة من الكمال الا وبتحول قبل ذلك الى ما دونها من المراتب فمن هنا يظهر
ان الحركة واقعة في مقولة الجوهر وان كانت اشياء متوجهة الى جانب الملكوت كما على الطبايع اذا لم يعقها
عايق وسيلة زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية التابعة **فصل في ان**
البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشهور من امتناعه مطلقا في شيء واحد من حيث هو
واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها وهكذا قيل
وفيه ما سيأتي والمتأخرون على جوازه مطلقا والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء
لا يتأثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد
الاتصاف بصفة غير كمالية بكونها مرتبة بعد تمام مرتبة الذات الموصوف فيجوز كون الشيء مقتضيا لما
يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيما البسيطة في الجميع فاعلها وقابلها واحد اي جهة الفاعلية
والقابلية فيها واحد كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من ان في البسيط عنه وفيه شيء واحد وهذا
لا ينقض بالمركب اليه يجوز ان يكون لطبيعة يلزمها شيء لا لجهتها على سبيل الانفعال كالاستكمال ولعل الشيخ

(margin) او م — يعقها ر — الكلام — بالبسيط

اما ورد

اما ورد ذكر البسيط لينظر كونها لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضا
كلوازم الماهيات في ان فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة وكالارض
للكثافة وكذا الحكم في المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وانما الحاجة هنا الى المادة لاجل حدوث الصفات
او زيادة الكمالات فالنار ولوازمها احتاجت الى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا لحاجة اليها في كونها
حارة بان يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا يتخلل الفاعل ايضا بينها وبين لازمها فلو
فرض وجودها من غير قابل وفاعل لكانت حارة ايضا والذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلا
وفاعلا ان الفاعلية والقابلية اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازي
بانا بينا ان المؤثرية والمتأثرية ليسا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا ان الواحد يستحيل
عنه صدور اثنين اقول وكلا الحجتين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان
وجوديان والمنازع مكابر واما الذي استدل به على اعتباريتهما هو ان التأثر لو كان وجوديا لاحتاج
الى تأثير آخر فيه وبين فاعله وحله كما بيناه في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجراها واما الثاني
فلما سيأتي في تحقيق مسألة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح ما ذكرتم لزم
ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وآخر ايضا فان ازيل باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية
باعتبار اثر ما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل
الشيء لا يتأثر عن نفسه قلنا هذا اول المسألة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام
تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا لان المعلومات كلها متخالفة المعنى
اقول الصحيح كون الشيء قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر فليس مما يجوزه الحكماء في البسيط حتى يرد نقضا
على القاعدة وهو كون العقل متوسطا بين الواجب وساير الممكنات بان قابليته وفاعليته
ليس كون المعلول موجودا بقابلية للوجود وتأثر المواد فلا قابلية ولا مقبولية ولا تأثر
حسبما كان في مباحث الوجود وان المجعول هو نفس الوجود ولا اتصاف الماهية به وقابليتها له في
الواقع نعم ربما يحلل الذهن الوجود الممكن الى ماهية ووجود فيحكم بان الماهية قابلة للوجود على النحو
الذي مر ذكره من تأخر الماهية او تجردها عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها فقد تجرد
لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة
في جهة لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال
التأثر جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد واذ ليس هناك

(margin) فلا نم — لحوقا فاعلا لشيء نم — عليهم لو كان المختص غير محقق فان الاولى تقدم نقضا — لكن الفرق

بمجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل بتعدد الاعتبارين المكثرين للذات الموصوفة
بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدأ فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية
البدنية مبدأ قابلي الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب
لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه و
القابل لا يستلزمه بل يستصحبه ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء لكان نسبته
الى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومين اقول وهذا
ايضا انما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة في التركيب
الخارجي وكذا يجري في الماهيات الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث انها هي تغاير المقتضيات
للوجود والفعلية هنا في التركيب الذهني واما اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم ماهياتها
فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات
كما زعمه بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتأخرين حيث جوزوا كون البسيط
قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل
والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فلان الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفس
ماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم
هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا في غيرها فالامكان حاصل في ماهيات الممكنات
ومنها الزوجية حاصلة من ماهية الاربعة ومنها مساواة الزوايا للقائمتين حاصل من ماهية المثلث
ومنها لا يقال ان الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض اخر
فلا يلزم ما ذكر لانا نقول اما اولا فلانه ينقل الكلام الى كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسايط شيء من
اللوازم واما ثانيا فلانه شيء او ممكن عام واما ثالثا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة
فاللازم الذي يلزم عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلا
قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا
بتساوي كل ثلث الزوايا للقائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع
والفاعل ايضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا معا وهو المطلوب ويدل ايضا
ان للمبدأ صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية وما يجري مجراها عند الكل الان ما لا يكون
كونه نائبا عليها هو مثل الصفات الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الانتزاعيات كعقولهم

من المقتضى

وجوب

وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته بسيط ومع بساطته فاعل وقابل لهذه
الاعتبارات العقلية وايضا عقله للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابي نصر وابي علي و
غيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم
ذاته وهي ايضا في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن هيهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما
كالامام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل باي معنى كان واحدا ولم يتفطنوا ان كلا من القبيلين
قد وقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات القوم فاعتقدوا كالاعلين عن مقتضى
البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية فاعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة
ولزومها لذاته بيانه من غيره وهو صفة لاحقة عاطلة عن كمال كالالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا
كبيرا ولم يعلموا ان البرهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا
السبيل حتى لو لم يكن في اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى جناب الالهي
عن ذلك وربما يقال ايرادا على البرهان المذكور المبتني على تعدد جهتي الامكان والوجوب ان معنى قابلية
الشيء لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ودفعه بان معنى القابلية
والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو معنى الخاص ولو فرضنا الامكان
العام فليس تحقق معناه في احد نوعيه اعني الوجوب بل لا يوجد معناه ومفهومه الا في الوجوب
يحتمل الا الامكان الخاص فيناسب تعين الوجوب الذي لا يحتمله وبالجملة فكون المادة الحاملة
لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ
كل من رجع الى الفطرة السليمة عن غواشي التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد
الكمال عن نفسه **فصل في ان النفوس قد يكون مبادي لحدوث الاشياء** اما اجمالا فقد علمت من مباحث
القوى وتجدد الطبايع وغير ذلك بان القوى القوية من الفعل ان المؤثر في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان
لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه هو لا محالة صورة غير مادية فثبت ان
مبادي الكائنات امور صورية بل تصورية اما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها
القوية الجازمة امورا في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن
بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل
ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا التصور بكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا والمؤثر
في ذلك الترجيح هو ذلك التصور فاقتضاؤه لذلك المرجح ان توقف على الة جسمانية توقف تاثير ذلك

التصور في تلك الالة الجسمانية على الة اخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك مح فاذا اثبتنا تصورات
النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الالات الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني ستجيء في
مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من نفوسنا
اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدئها الارادة وهو التصور واذا تصورنا امرا ملذا
مفرحا حصل احمرار الوجه وتبع الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا فاذا نظرنا وقوع اصفرار الوجه
واضطرب البدن ولئن لم يكن ذلك المرجو او المخوف داخلين في الوجود وكذا نشاهد من كون ان
ممكنا من العدو على جذع ملقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا على البحر وتحته هاوية لم يجز الذي عليه
الا مايوسا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فيطيع قوة المحركة لذلك التصور تحت غريزتنا
من الطاعة والانقياد للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم
توهمه الصحيح للمرض فانه يمرض ونفس صاحب العين العائنة تؤثر من غير الة جسمانية ويحكى من حذاق
الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان
العلاج الجسماني لا ينجع فيه ورصد الخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالسب والفحش والكلمات
الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع
المادة وما كان ذلك الا بسبب التصورات النفسانية فاذا اثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق
للنبوات فلا يستبعد ان تبلغ النفس الى مبلغ في الشرف والقوة الى حيث يبرئ المرض ويمرض
الاشرار وتقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائه امطارا وخصبا او
او زلزلة وخسفا وسيتبين ان المادة للعناصر مشتركة من قابلة لجميع الصور ولنسبة النفوس
الجزئية الضعيفة الى مواد ابدانها كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد او فكذا يصير تصورات
بعض مبادي الامور العظيمة وان كان نادرا او عزيزا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال
الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ومما يتعلق
بهذا المبحث ان الارادة الكلية لا يكون تخصيص المستند اليه كلية لا تعم ان لزم من ذلك وقوع الحكم
بلا سبب وهو مح **عقد وحل** لقائل ان يقول كل ما دخل او يدخل في الوجود فهو جزئي وله سبب
كلية فلا بد من تخصيص الوقوع لا لزم من جزئيتها الارادة جزئية لكن الباري سبحانه عالم بالكل وارادته كلية
عند الحكماء مع انهم علة انها مبدأ لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا التصورات للنفوس
المفارقة فعلا لا يكون كالاجسام والاعراض في عالم الابداع والتكوين فكذلك التصورات كلية ومنها

بعونه رأى الصحيح واذا استحكم توهم

الاشرار

وامور جزئية في ان تكون تصورات النفوس مبادي

منشأ حصول الافعال جزئية لان الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة الى كل واحد من المندرجة فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع لزم

جزئية فما هو المتصور عنده وايل ممتنع الحصول هنا وما هو الحاصل هنا غير متصور له
فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما الذي يكون له امثال في الوجود وللنوع
افراد منتشرة والثاني الذي لا مثل له في الوجود ولو فرضه العقل فما يكون من قبيل الاول فلا
تخصيص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن ماهيتها والعقل لا يمكن ان يدركه الا بالة
جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان
يكون تخصيص الواحد من الافراد الفرضية بالوجود لامر لازم لماهيته فللعقل ان يدركه وللارادة
الكلية ان تنالها لان تخصيصه بالتشخص ليس باحوال خارجة عن ذاته وليست لذاته امثال لا اختلاف
بينها بالذاتيات ولا بما هو قبل الطبيعة فنقول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية الازلية
عام لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد تخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض
ذاتا او زمانا باسباب ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية والعرضية كالمعدات بحسب
القوابل كالارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة
المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما تخصص بان ما
علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم يكن قريبة ولذلك سبب الى قبل كل حادث
حادث هذا اذا كانت او امكنت للماهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة
الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف في قبول الوجود بخلاف واحد من افراد نوع
فلا يكفي امكان نوعها لامكان الشخص بل لا بد من حدوث امكان زائد على امكان النوع في مواد تخصيصه
فصل في ان العلة هل هي اقوى من معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة اقوى لذاتها من
معلولها فيما يقع به العلية وفي غيره لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول
في هذه المسألة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وصفته او بتشخصه وهويته فالاول
يقتضي ان العلة مخالفة له في الماهية والا لزم عليته الشيء لنفسه واما الثاني فكون هذه النار
معلولا لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة
لان تلك الزيادة معلول ولا سبب لها ليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يسند الى
زيادة استعداد مادية لان المادة قابلة لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا
للعلة فنقول في ذلك التساوي اما ان يعتبر في حقيقتها او في وجودهما فعلى الاول الى ما لم تساوى
مادتاهما لم الا فان لم يتساويا ما ثمل ما المرسا وما في قبول ذلك كان او يختلف فالاول كالحال

ولا لازم لماهيتها

في ابتداء سطح النار بسطح الفلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان
الضوئين مختلفان بالقوة والضعف ومن جعلهما العدد من كالاختلاف مؤثر في اختلاف الماهية
جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان
متساويتين فلانها اما الذي يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك كالارض او يكون فيها ما يعاوقه
وكلاول هو كالاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانها اما الذي يكون في المادة ما يعين على ذلك
كالارض ويبقى معه مثل ترديد الماء فان فيه قوة تعين على هذا كالارض واما الذي يكون فيها ما يعاوق كالارض
لكنه يزول عند حدوث ذلك كالارض كالشعر او اشياء عن سواد واما الذي لا يكون فيها معاوق ولا
معاون كالنفس في قبول الطعوم فمع هذه كالاقسام يجوز ان نشبه المنفعل بالفاعل تشبيها تاما مثل
الذي يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي هي كالامور لا يكون متفاوتة
بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لها وتلك الصور لكونها ملائمة للمادة الفاعل
ولا معاوق ولا ممانع في حصول تلك كالاثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق كالاثر
وهو كالاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لان الطبيعة مانعة عن قبوله من كالاثر
فهيهنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لا لانه في مادة المنفعل معاوقا عن ذلك كالاثر وليس
في مادة الفاعل معاوق والشرع المعاوق لا يكون كالشي لا معه ولهذا فعز النار اذا التسخن
عن النار لا يكون تسخنه كتسخنها واما كالحديد ويحل الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون
تسخنهما اقوى من تسخنه النار حيث يحرق اليد بمجرد الملاقاة دون النار فالجواب بوجوه
مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقاة اليد ابا ما عسرة الزوال عن اليد وكون
النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجرام هوائية وارضية
كما رايا ما من حاق جرمها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى من ما يحس من النار وهذا كله اذا
كان النظر الى حقيقة العلة والمعلول المشتركين في الماهية واما اذا كان النظر الى وجودهما فيستحيل تساويهما
من جهة التقدم والتاخر لان العلة مفيض والمعلول مستفيض الوجود فالنار الحاصلة من نار
اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيض اقدم من المستفيض لا في كونها نارا بل في انها موجودة
وكذا الاب يتقدم على الابن لا في كونه ابا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك
العلة في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب
لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بالاشد وكالاضعف وكالاقوى وكالانقص لان

تقرير

الوجود

الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل كالاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في
امور ثلثة التقدم والتاخر وكالاستغناء والحاجة والوجوب وكالامكان اقول لعله اراد بالوجود
ههنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود كالاثبات الذي يحمل على الماهيات في الذهن وبعض
للنسبة بينها وبينه كيفية الوجوب وكالامكان وكالامتناع ولذلك قيد الوجود في عدم قبوله
الاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه
فلا شبهة للقائلين به انه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح
في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة و
اشباههما وايضا الماهية قد يكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجودين
ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدأ كالاثار المختصة دون الذهني **فصل في انه كيف يصح**
قولهم بان العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان ماهية الشيء هي عين صورته
ومبدأ فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني
الداخلة في ماهية ذلك الشيء او المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة اللازمة لذلك الفصل
فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحيوة والاحساس و
التغذية والتوليد والتجسم الا انها لكمالها وغناها عن هذا وله من كالافاعيل لا يفعلها كما يفعل
عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه
اذا دام فت هذا فنقول كالاسباب والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها لم
الوحدانية الذي له وحدة طبيعية ذاتية فاذا وجدت بوجود عللها وشرائطها الزم في مرتبة وجودها
وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى له فبهذا الوجه يقال
ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان
المركب كانه موجود بالعرض على ما مر لكن معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون معا لما
هو علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات له اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية **فصل**
في احكام مشتركة بين العلل كالاربع وهي امور ستة احدها كونها بالذات وما بالعرض فالفاعل
بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام لانه او
لا يكون فعلا بالذات انا له الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فينسب اليها والثاني
ان يكون الفاعل مزيلا للمانع ولكن لم يفد مع المنع ضده كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف الثالث

ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات
كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب مشى او الماشي يكتب او كالسود يحرك الرابع الغايات كالاتفاقية
اذ ان في الفاعل الطبيعي او كالاختيار كالحجر اذا اشج عضوا عند الهبوط فانما عرض له ذلك لان
فعله بالذات لغير هبوط فاتفق لزوم العضو في مسافته والخامس ان يكون المقارن للفعل
على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها يكون قابلة للصورة
المعينة والتي بالعرض فامران كالاول ان يكون يوجد القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل
الماء مثلا مادة للهواء والثاني ان يوجد القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا
كما يقال الطبيب يعالج فانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات
فهي مثل الشكل الكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فلما سبق
وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل بعينه لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر
لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية
وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام
شيء اخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه
واحدة ليس بقابل بل هو جزء القابل او لانه كان فلا بد من احوال يستفيد بها قبول تلك الصورة فالاول
مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط او النطفة لصورة الحيوان
فان ذلك لا يتم الا بعد احوال كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له و
الغاية القريبة كالصحة للدواء او البعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل
الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين
والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم كالانسان لصورته والمادة العامة مثل
لصورة السرير والكرسي وغيرهما وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير
وغيره والصورة الخاصة هي حد الشيء وفصلا او خاصة والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة
التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل
الجزئي مع العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخص او نوع او جنس وكل في مقابل نظيره
والكلي هو لا لوازم التي عليه مثل الطبيب لهذا العلاج او الصانع للعلاج وفي المادة كذلك واما
في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئي كقضاء زيد

على فلان

على فلان الغريم في حركة المخصوصة والكلي الانتصاف عن الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل
البسيط هو الشيء الواحد الذات واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع
عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة
والحاسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل
صورة الماء والنار والصورة المركبة مثل صورة كالانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة
امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير
مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه وبعد
اشتعالها فيه والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المهيئ للكتابة علما وقد يكون بعيدة كقوة الصبي عليها و
الموضوع قد يكون بالقوة مثل النطفة لصورة كالانسان وقد يكون بالفعل كبدن كالانسان لصورته واما
الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها وقد يكون بالقوة او بالفعل هو كون الصورة في
بالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورته كالتي الغاية لشيء فاعل الفاعل من حيث
هو فاعل **فصل** في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء
والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل
واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول
في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند
كالاجتماع امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود واللازم انه صدر
عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع
فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدور
الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة يوجب لاجل حدوثها حدوث علتها
ولا الى نهاية لطلبها باطلها ولزم التسلسل الممتنع لجواز تركيبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منها
شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع
اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه قدم النفس انتهى
كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول
فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه
خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفي التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه موقوفا

وثمرة الامكان المقارن لحلول الصورة في الموضع المعين ولا كذلك الغاية بالقوة ٢

لئن تركيب علة ومعلول توقيت ... كلام في الركان على الحادث مركبة خارجية فانه لا لزوم التسلسل

١٥

انتفاء امر زايد موثر فيه

على غيره كما سبق اى فى كلام الماتن فى مثال تحريك جماعة من الناس حجرا فاحفظ قال ولانم انه ان
لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد هو العلة لبقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زايد هو
العلة تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى للاجزاء مثل ما كانت فى الكل غير موثرة الحصول شرط
تاثيره واما الثانى فلانه لو صح ما ذكره لزم التس الممتنع لان الجزء الصورى من كل حادث مركب حادث لانه
معه بالفعل بل الزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتادى لاستحالة
لا نهاية اجزاء التى بل ينتهى الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته
بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التس الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم
وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعنده ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما
عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التس الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره
فى ذلك الشرح والذى ذكرت فى حواشى الرح علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بان كلام هذا القائل حق جدا
فى جميع ما ذكره الا فى قدم النفس بما هى نفس ولا يرد عليه شىء من كلا ايرادات الثلثة التى اوردها ذلك
العلامة اما النقض التفصيلى فالمنع الذى اشار اليه بقوله لجواز ان يوثر فى كل المعلول ولا يكون مستقلا
بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما فى المثال المذكور لا اتجاه وساقط لا اتجاه له فان كل واحد من
العشرة اذا كان موثرا فى كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز ان يتحقق
هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلة ان كانت كل واحد
من الاحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الاحاد فى درجة واحدة ونسبة واحدة فى العلية والتاثير لزم ما
ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو الموثر بشرط البواقى وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هو
ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان الاحاد مع وصف الجمعية هى العلة فوصف الجمعية محض
اعتبار العقل اذا لم يكن معها جزء صورى فى الخارج فالكلام فى الجزء الصورى عايد كما ذكره المستدل فالاجتماع
الذى ذكره او ما يجرى مجراه وان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له فى حصول امر عينى خارجى ومثال تحريك الثقيل
بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم مما سيأتى حله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا ويعود الكلام
فى حدوثه واما النقض الاجمالى فجوابه انا نختار ان الجزء الصورى لكل مركب فى جنس الحادث بسيط لكن لا
نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زايد على هويته التجددية
كالاتصالية كما فى اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة حادثة وجوديا
موصوفا بحدوث زايد على هويته التجددية الاتصالية كما فى اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء

البسيط

البسيط الحادث بذاته الى علة حادثة بسيطة ليلزم منه التس الممتنع واما المعارضة فمدفوعة ان توقفها
على حادث بسيط يرد حدوثه على ذاته وهو محل المنع كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع و
ما ذكره هذا القائل المذكور من بيان ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة
لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء فى ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التى تكون حقيقتها
منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه وبرهنا عليه
كما سيجى بيانه فى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات متقضى الهوية
كالاتصالية التى كالحركة وهى الطبيعة السارية فى الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة
من اجزاء متصلة متكثرة فى الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق
وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه فى مباحث
النفس انشاء الله من ان النفس بما هى نفس اى لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطة كالصور حتى
يكون قديمة بل هى متعلقة الذات بجرم طبيعى حكمها حكم الطبيعة فى انتظام حقيقتها من جنبتين احديهما ما
بالفعل والاخرى ما بالقوة وهو تحقيق عرشى وما قيل فى هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة
من اجزاء فان جزء العلة ليس الوحدانية لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيها اثرا فقد
لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء
العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحدانى وكالذى جزء
العلة التى هى ذات اجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضى جزء المعلول فكذلك
الاجزاء التى من نوع واحد فانه اذا حرك الف من الناس حجرا حركة معينة فى زمانها ومسافتها لا يلزم
ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة هو حصة منها فقد لا يقدر على تحريكه
اصلا فاذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقية علم منه ان وجود الى وجود
الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعلام
قلت فى الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء صورى او لم يكن له وصورة الشىء هى
تمام وجوده ووحدته وقدمه لان وجود كل شىء هو بعينه وحدته وما وحدته ضعيفة كالعدد حتى
يكون وحدته عين الكثرة وكالاقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر
غير وجودات الاحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجودات التى كالاعداد والمقادير
كان تاثيره عين تاثير الاحاد والاجزاء فاذا كل موجود متاصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون له وحدتها

وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد ان يكون
لجزء صوري موجب الحقيقة علة اذا اثر بها فعلولها بل المجموع لاثر واحد قلنا المجموع له اعتباران
اعتبار انه مجموع واعتبار انه احاد وهو بالاعتبار الاول ليس له حيثية وحدة اما ان يكون اعتباريا
غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصري ففي كون
المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير والعلية هي الاحاد والاجزاء فلا بد ان يكون
لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الاحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع اثر اصلا
اذ ليس المجموع الا عين الاحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زايد له تحقق في الواقع الا بمحض الاعتبار الذي
لا اثر له والاحتمال الثاني ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان
الوحدة ههنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل في المؤثرية هي
الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية والاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير
المقناطيس في جذب الحديد وتاثير الدرياقات في دفع السموم فان المؤثر في الحقيقة هو شيء واحد بل
هو واحد فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة
حجرا ثقيلا او رسوب السفينة المملوة من الحنطة في الجموع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة
الواحدة لها اثر في رسوبها فالحق فيه ان لكل واحد من الاحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك و
لو تم الاعداد ويحصل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق لان
فالتاثيرات المتلاحقة من المتوفقات في التاثير يضمحل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع
لو ورد معا والتاثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير
محسوس باقيا في المادة المنفعلة عنها المتحركة بها بان لا يمحو ذلك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر
عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول اثر كل من الاحاد عند لحوق الاخر فان
كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما في اثر النار
الضعيف في تسخين الحديد بلحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا بقاء اثر التحريكات وعدم
تاثير كل منهم تاثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل
الاخير اياه عند حصول المبلغ المذكور من الاحاد ولو على التراخي فرض عند ذلك رجلا واحدا لكان
يقوم بقوة الواحدة حرك حجرا عظيما والحال انه قد يحرك المجموع من تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع
في الزمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل الحفظ لاثار

لئلا يزول

لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الاخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان ماثره فتامل في هذا المقام
ليعلم حقية ما قررناه واوضحناه لينفعك في كثير من المواضع مسئلة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل
والانفعال وغير ذلك والله ولي العصمة والالهام **فصل** مهية الممكن بشرط حصول علتها الكاملة
يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الطرفين باقية على امكانها لاحتمال فمن خواص
الممكن صدق قسمه عليه بالشرائط وليس لغيره من الجهات هذا ولكن للعلة مقارنة المعدوم ولا من شرط
تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازم المستند
الى نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه فهناك عدم سابق ووجود لاحق ووصف محمول على الذات
وهو كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند الى عدم العلة والوجود البعد انما هو من افاضة العلة
وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى
يفتقر الى علة غير الذات اليس اذا فرضنا ما من الصفات كحرارة الرطب الموصوف بعلة اخرى غير
الذات او غير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث اما هوية امكانية
مستدعية للتعلق بالعلة فيكون بذاتها من دون الا من كثيتها الحدوث صادرة عن الفاعل فحينئذ غير
ملحوظة بالحدوث بل ازلي الوجود لعدم الواسطة في فرض لحوق الحدوث بها لعلة اخرى يكون مثلا قضا
ام هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد القسمين واما امكانها من حيث اتصافها
بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم
ايضا كونه بذاته مرددا الوجود او العدم ثم يلحقها حدوث له علة فيعود المحذور السابق على وجه
افحش ثم من البين انه لو فرض للحادث وجود ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكاين بعد العدم فقد
امتنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تاثير مؤثر فلا
تاثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث
لكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون
اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا الا انه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا
والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه ممكنا ان يكون وان لا يكون كون وجوده
بعد العدم او عدمه بعد الوجود ممكنا ان يكون وان لا يكون حتى يحتاج الى سبب فلا سبب لكون وجوده
بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم وربما ظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة
لحدوثه بحيث انه لو فرض افتقاره الى الفاعل في الحدوث فاذا احدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا

ايضا باطل بما انا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود
بعد العدم وتفحصنا عن علة كل افتقار الى الفاعل اهو احد الامور الثلثة ام رابع مغاير لها لم يبق
من الاقسام سوى القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود
فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة
هو الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى الوجود لانه كيفية وصفة
وقد علمت افتقار الوجود الى علة فيكون افتقاره بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب
تابع هذا ما ذكرت هذا انما نسيط لغة القوم **فصل** في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا
لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع البسيط اذ الاثنان لذاته بحسب حقيقة البسيط علة لما كانت ذاته
محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة ليكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة
زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدأ البسيط بل مركبا فالمراد من المبدأ البسيط الذي
حقيقته التي بها يجب بذاته هي بعينها كونه مبدأ الغير وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يجب بذاته
وبالاخر حصول شيء اخر عنه كالانسان يجب بروحها وهو النطق ويكتسب بالاخر وهو صنعة
الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اثر معين مخصوص وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الخطابات
التي ليس فيها كثير فائدة واياك ان تتوهم من لفظ الصدور وامثاله امرا كالاضافة الذي لا يتحقق الا بعد شيئين
للظهور لان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لابد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها
يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة
بالمصدر وتارة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنه المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى
ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم كالاضافة بل الامر المخصوص الارتباط والتعلق بالمعلول المخصوص وكل
في كونه موجودا او متقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة اذا
كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة بما هي علة بسيطا حقيقيا يكون معلوله
ايضا بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كلما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم بالحقيقة
اما في ماهيته او في وجوده **شك وانا لن** وقد استخف ما هو مقتضى البرهان المذكور قول البعض الموصوفين
بالفضل والذكاء ان المركز نقطة هي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون
تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية وبلزمه في السماوات والوحدة
فوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت كالاثنين تلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى

حصلت

من واحد لا شك انه منه مصدر كما انه منه مصدر كذا
فيتقوم ذاته منهما

حصلت كالاثنين الجملة كالثلث فيلزم من تغاير المجموعين ان يصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين
وكان هذا القائل لم يتدبر فهم كون البسيط المحض مبدأ ولا امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه
وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين
كا ا و ب مثلا كان مصدرا لا ا ولما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي
نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا عن صدور ب كالجسم اذا حل الحركة والسواد وهو
السواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذا فيما
قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا ان في الخمر رائحة وليس قولنا
فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في كلا القولين يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام
في السقوط الظاهر لا يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة
والعجب ممن يصرف عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء
الى المطلوب كالاشرف اعرض عن استعمال تلك الالة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان
اقول ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي
وكونه مبدأ لشيء ولا ان مثلا كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس
وهو واضع له ان هذا الاحمق جل يتحذلق على المشائين وهو ايضا يتحذلق على مثل الشيخ الرئيس فاضل
الفلاسفة اليس ذلك منه عنادا وضلالا او حمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى
المذكور نفس هوية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي
مصدرا لا ا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا ا التي هي نفس ذاته
فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض اما ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان
صدور لا ا ليس صدورا ا هو لا صدور ا ما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا
فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدور ا
من غير تناقض الا اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله
ان الاتصاف الذي بازاء هو الاتصاف بأمر فهو من حيث كذا اتصاف بذلك الذي لا يتصف بغيره
فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة فحينئذ نقول اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات
واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرط التناقض وحدات مشهورة
ولم يشرط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلا نتقاضه باجتماع كل مفهومين

منها الفتق كالسواد والحركة في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كونه كالاتصاف بهما اتصافا ولم يقل به احد واما ثانيا فلان نقايض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا اللاصدور كان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا اللاوجود ولئن كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور او الوجود لحمل لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما قررناه الحجة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منها المعنى المصدري كالاضافة بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير الحديد والذكي المدقق ٥

فصل في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين ومتبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او احدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخر بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وجودا من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الصانع والشرائط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة من الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول المجموع ملك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة لها كانت انها ويوجد اي اذا كان كل منها او واحد منهما مستقلا بالتاثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحد منهما غني عنه فافتقاره اليهما مع انه واجب كالافتقار اليهما معا واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احدى جزئياتها بالحركة واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد واللازم معلول للملزوم كيف وللطبايع الاجناسي لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت

كذلك الكلام

وكذا لا اشكال بين الممكنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف لا واختلاف حكم واحد مشترك عرض بين المختلفات وكل عرض معلل بعموم وخاصة وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لم توجد لها الغير لم يكن لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المطلوب واللازم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول ما لم يفتقر بماهيته الى علة معينة فاستحال استناده الى غير تلك العلة ولئن لم يفتقر اليها بماهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا قلت المعلول من جهة امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة لما هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من جهة المعلول وتعيين العلة من جانبها فصل في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة حقيقية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذات ما باعتبار امر غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كالكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء تبعا لذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدا اجل من الطبيب ومبدا كانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في حالة النار ما يجاورها تسخينا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يجري مجرى هذه الاشياء فانها ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشا من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركته علة لحركة ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فانما هو من طبع اللبن من النبات على الحوض ما اجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لانه يبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في المادة واستحالتها الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسيجيء

لان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار جسمانية احق بان يكون
متقدمة بالعلية من نار اخرى لكن وبالجملة فكل نوع امكاني متفق كافراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت
فيما لم يكن لها تقدم وجود علة خارجة من النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات
بل معدات ومعينات وبالجملة عللا بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدا الوجود ومفيضه كما في عرف الالهيين
واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذا العلم
يكون معدة ليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة
لوجوده وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم او صورته
علة لوجود لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهما لا شيئا في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها
لو صحت فمن يكون للمعاد علوم وانما هي روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت ان وجود المعلول انما هو
وجود العلة اذ وجودها بنفسها ووجود التابع في وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن
حيث لم يصدق على المعلول فالمعلول البسيط لا اذا كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق من المعلول فيني
من ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتاخره في الوجود عن الجوهر وان الموجودات
المركبة لا يكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا جسماني علة
لعقول ولا المتعلق علة للمفارق فان العلة يجب ان يكون اخطر من الوجود واكد من المعلول **وهم وتنبيه**
ما اسد في البطلان واغرق في الهلاك والفساد وهم جلة الآراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة لمن
معتقديها اعتقاد من يتوهم ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ
والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت يضر صاحبه
في المعاد ويستوحشه بباريه دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن
دعائه مشغولا بما سواه من اغراض دنياه ويمكن لديها ومكمنها فاخلد الى الارض فهو لا
يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوا الا لاهيا ولا يبالي الا بطرا او رياء او مضطرا عند الشدائد
والمصائب والضراء فما كره منه وحيرة وضلالا كما يشاهد من اكثر الناس الذين قد وافقوا
بطبايعهم هذا الراي وان لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون لطول عهدهم وبباريهم جاهلون لا
يعرفونه حق معرفته فهم في عماء وضلالة في هذه الدنيا وفي الآخرة اعمى واضل سبيلا و
اما من اعتقد ما يأتي هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث محتاج مقهور
في قبضة باريه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين و

امتداد

امتداد الفيض عليه لحظة فلحظة انا فانا كما قيل فيضه امر واحد متصل لو انقطع عن العالم ذلك
الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لهلكت السموات والارض وبادت الافلاك وسقطت
الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلايق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في
قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله
والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا من احدى الآراء الحقة
والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الله تعالى المحيية لها من موت الرغبة الى
الزخارف فان من يعتقد هذا الراي يكون دائما متعلق القلب بربه معتصما به بحبله متوكلا
عليه في جميع احواله مستندا ظهره اليه في جميع متصرفاته داعيا له في كل اوقاته سائلا اياه
حوائجه مفوضا اليه ساير اموره فيكون له قربة الى باريه وحيوة لنفسه وهدوء لقلبه ونجاة من
المهالك **تمثيل تنبيهي** فلا دق ما اسهل لك ان سبق ان وجود العالم عن البارئ جل ثناؤه و
عظم كبرياؤه وليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل
بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم ان سكت بطل وجود الكلام بل
كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجود
الضوء من الجو لكن الشمس الوجود ممتنع عليه العدم لذاته وكالذي الكلام ليس في المتكلم بل فعله و
عمله الظاهر بعد ما لم يكن فعلا وكذا النور الذي يشرق في الجو ليس هو جزءا للشمس بل هو انعكاس وفيض
منها فكذا المثال والحكم في وجود العالم عن البارئ جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض
يفضل به ويفيض ولكن لا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود العالم عن البارئ تعالى يكون طبعا بلا اختيار
منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعا بلا اختيار منها ولم يقدر ان يمنع نورها وفيضها
لانها مطبوعة على ذلك لان البارئ تعالى كما ستوضح في مقام مخارقة فعاله بنحو من الاختيار
اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت فهكذا
حكم ايجاد العالم واختراعه من البارئ ان شاء افاض جوده وفضله واظهار حكمته وان شاء
امسكه عن الفضل والجود كما ذكر في آية امساك السموات والارض **ذكر وتلويح** قد اشتهر من
الفلاسفة كالقدماء ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده و
من الوسايط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل
لها في الايجاد بل في الاعداد وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا

او جبا لا يفيد وجود اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال فكل فاعل يصح افادة الوجود الا منه هو بري من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده بلا غرابة في الحجة ولا يتحقق الجمهور لكن يرد عليه لان الامكان المعبر عنه بالقوة ولان كان امرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه من ثابت له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه ولكن لا باعتبار ذاته ولان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصافا بالموجودية في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والى هذه لان الامكان الذاتي امر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة لضرورة احدهما في الواقع واتصاف الشيء بامر عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع وهذا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا نظرا الى ما قالوا من ان تحقق الطبيعة يتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد فلم يظهر ما ذكره من امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود والتحصيل وايضا لان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعل له بحيثية وجوده كالذات اللونية للحيوان لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم لتوقفا عليه لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل يجوز ان يكون شرطا وخارجا كالاستعداد في الهيولى في تاثير الصورة عندهم يجوز ان يكون لها تاثير انما هو لتعيين وضع الصورة وتخصيص الاجزاء الا انه يكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لما انتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان ولا امكان عدم فان المخلص هو وساطة الامكان ثم الامكان ولئن كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس في ذات الممكن وحقيقته بحسب حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثيتان احديهما كونه ممكنا وخصوصا عند القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق هي غير الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراقية في الهياكل العقول والجواهر العقلية ولئن كانت فعالة الا انها وسايط الجود الاول

وهو الفاعل وكالنور النور العقلي لا يمكن النيران الضعيف من الاستقلال بالابانة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته في حكمة الاشراق بعقول وكمال استقلال النور التام والناقص ما اثر في مشهد نور يتم دون علته التامة عليه في نفس ذلك التاثير فهو كالانوار من العالي مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض هو الخلاق المطلق مع الواسطة بحيث لا ليس في شانه هو ولئن كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل تتميمه عليه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز الاكتفاء عليه في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان محكم على هذا المقصد العالي استطلع انشاء الله **تعقيب و اشارة** الفاعل الناقص يحتاج الى حركة والات حتى يصدر ما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذ اثبت في الوجود فاعل و مبدأ على بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه كلها يسقط اوليته وتقدمه وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه كالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذي يتجوهر ذاته بعينه هو وجوده الذي يحصل عنه غيره بل ها هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا انه ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كالانسان شيئين يتجوهر ويتقوت باحدهما وهو النطق ويكتب بالاخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الاول من ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او الة كاحتياج النار في احراقها الى صفة هي الحرارة والشمس في اضائتها الى الاشراق كالارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفاس ولا يمكن ان يكون فعله عالي باو شرط منتظر **افادة تفصيلية** اصناف الفاعل ستة الاول ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم واختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد ان يكون من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه ومن الاقسام الثلثة مشتركة في كونها محتاجة في فعلها وفي ان فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير اياها سواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العلي اياها في الفاعلية ايضا على هذه الطريقة او طريقة الارادة والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في افاعيلها من قبيل الاول كالحركات الطبيعية وغيرها من القوى وتسخط الجوارح لبعضها والاعضاء ومن القوى في العالم الصغير كان بمنزلة الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدامها

قوته

انما هو على تحصيل فيض وجه يوجه يجوز مع علم ورضاه ولا يفيد دجها لو جد عنه

فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه

ره
الثانية

الاول

من قبيل الثاني كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض وكالانقباض وكالانبساط
والغضب فالشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستقلة
النفسانية ومن المبادي في عالمنا الصغير كالحركات السماوية المسخرة في العالم كالملائكة في العالم الكبير الذين لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرهم في طاعة النفس الناطقة وكالذين اشخاص الناس فمنهم من يطيع
ما امر الله عباده على السنة رسله وفي كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها
فيما يامرها وينهاها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة
بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف
الى فعله وتركه في درجة واحدة والخامس وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون
علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل
تعالى الفاعل بالعناية في وقال ايضا والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا
لوجود فاعليه التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه اي اضافة عالمية بها من غير بعينها نفس افاضته
لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلثة الاخيرة
مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار ولكن كان الاول منها في اختياره لان الاختيار حادث فيه بعد
ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتضى وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب
هو او غيره فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته للاختيار باختيار
اولا وعلى الاول يعود الكلام ويتجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود
الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا ومجبولا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة
عنه وينتهي بالاخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فهو محض الاختيار من غير داع زائد و
لا قصد مستانف وغرض عارض واذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية والدهرية
خذلهم الله الى ان مبدا الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا
لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على
رايهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير و
سنحقق لك في مستانف الكلام من الاصول الاتية ان شاء الله ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية
باحد من الوجوه الثلثة الاول والذي انه ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر
عن الاضطرار التكثير بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين

فهو فاعل

فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس
فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبا وكذبها بل امتناعها الا الذي
هو كل واحد منهما فان فاعل الكل كما يجب ان يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء
الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية **تمثيل** اصناف الفاعلية المذكورة
والانحاء الستة المسطورة متحققة في النفس الادمية بالقياس الى فاعليتها المختلفة فان فاعليتها
بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة
اياها المستخدمة لها لكونها وسائلها فان النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها
يخترع الطبايع من الشخصيات ويستنبط النتايج من المقدمات وليس لتلك القوى ادراك ذواتها لكونها
جسمية والجسم من موانع الادراك كما سياتي على ان الوهم الذي هو رئيس ساير القوى تنكر نفسها فكيف
حال ساير المدارك الجزئية وكالاستخدام لا يتم الا بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك
الالات المنبعثة عنها في نفس ذواتها المدركة وذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما
علمت ولا بادراك الة اخرى اذ لا الة للالة وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور و
التوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض الحاصل في جرم اللسان
المعصر للرطوبة من تصور الشيء الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة
عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس
الصالحة للجزع لفعل القبايح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج
وافاقة المزاج الغريزية في البدن والصحة وساير ما يشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة الحاية والمرض
والسمن المفرط والهزال بالقسر **فصل** في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث
لا يتصور بينهما الانفكاك بيان ذلك ان الفاعل اما الذي يكون لذاته موثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن
تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد اخر مثل وجود حالة او صفة او ارادة او الة او مصلحة
او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع وننقل الكلام في ذلك المجموع كالكلام في
المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا وفاعلية كل فاعل تام الفاعلية
بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام هو بنفس ذاته فاعل وهويته
مصداق الحكم عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه
بسنخه وذاته ولعل الذي يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم

على هذا انا انا او فا حقيقة شيء من كلا شيئا الذي يعرف لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى
يعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شيء الا وله لازم وللازم لازم وللازم لازم ايضا لازم الى غير
النهاية فيلزم للنفس ادراك كل امور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد وحله من وجوه
الاول انا ولا نسلم ان العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة
لكن لا تم لذلك شيء كلا ما حيث يلزم من ادراك شيء واحد ادراك امور غير متناهية وكذا لا نعرف من الحقايق
الا صفاتها ولوازمها لا جزء واثارها الخاصية دون انفسها ومباديها واسباب العصور لا تعلل
لان تلك الصفات كاهي لازمة لتلك الماهيات ايضا لازم لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة
الصفات لا انا نقول من الجايز ان يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كما في الزوايا الثلث
من المثلث على وجهها الذي يكون مساوية لقايمتين وتساوي القايمتين لا يلزم منها الزوايا الثلث من المثلث
كالزاويتين اللتين من جنبي خط مستقيم قام على مثله فانهما تساويان لقايمتين مع عدم المثلث
وزواياه لا يقال ان من المسلمين عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذا علمنا
بحقيقة نفسنا حاضر ابدا فينبغي ان نعرف جميع صفات انفسنا ولوازمها واثارها من قواها وشعبها
ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فينبغي ان يكون العلم بهذه
الاحوال بينا حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية
ومعنى الاعتبارية ههنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون
النفس قايمة بذاتها غنية عن الموضوع وكونها ممكنا حادثا وباقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه
الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات
غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيتفرع على الا غير متناهية
لك وبعضها كالامكان والحدوث والبقاء مما يكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فيلزم التسلسل فان
الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلم ان تلك الصفات
مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك
الصفات مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا
بل عند اعتبار حاصل من الوسطيات ولا شك ان العلم بحقيقة النفس وتلك الوسطيات المعتبرة علة
للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية من النفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها
ولذتها والمها الا غير ذلك من الوجدانيات لها حاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والوضع

وهو لازمه القريب م

فتلك الماهيات م

ان لكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات حتى يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بها م

فلا يوجد

فلا يوجد من يعرف ذاته ويعرف هذه الصفات وساير اثارها وشعبها وتوابعها الذاتية ووجدانها و
حضورها الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل اكثرهم مشتغل بالامور الخارجة عنه و
شتى النقائص مما يدركه الحواس ويتوسطه في الدنيا البعيد عن كل الصفات بذاته ويذهل عن كل قبال اليها والرجوع
الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن
بعض صفاتها الخاصة بها واثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق الى
البدن والشتهاه وجوده في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون
في غاية الخفاء والفتور فيغفل عنها وعن لوازمها وخواصها واثارها واما النفوس القوية العقلية الكاملة
المستقلة الظاهرة على قولها وحضورها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل
شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها في شهودة ذاتها فذاتها على كل شيء منسوب اليها شهيد كما سيأتيك بيانه
فكن منتظرا **فصل** في العلة العنصرية واقسامها ان العنصر شيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء
اما بوحدانيته او بتركيبه مع غيره وكل واحد منهما مع تغيرها في نفسه او لا معه فالثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة
ولكل واحد من الاول اما ان يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كالشمعة في الصنم والصبي في الرجل حيث
يتغير العنصر فيهما في حال من احواله لعروض الحركة له في اين او كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ماء الابيض الى
الاسود واما ان يكون مع تغيره في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشب في السرير فانه ينقص بالنحت شيء من
جوهره او بالزيادة كالنطفة في الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان ولكن
كان مع انسلاخات صورية واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج في المعجون او لا مثل الخشب والحجارة
في البيت ومن هذا الحسن كاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لبعض الامور مثل
العنصر للخل والخمر والدبس وقد قيل من قبل ان العنصر كالاولى لا يكون فيه صورية بل يكون في ذاته
قوة محضة وقد من قيل لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا
القسم على واحد من الهيوليات كاولى لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا يقبل
غير صورته الخاصة فلكية ولو اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد
ان يخصص بها لانا نقول المراد هو كالاولى وذات الهيولى كالاولى لا يليق عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص
ببعضها دون بعض انما جاء من امر خارج عن ذاته اذ لا فعلية لها اصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها
ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا ما يكون في ذاته
فاقد الصورة شيء او حقيقته ولهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصل فيه كون العنصر عنصرا سواء كان

في الدرجة الاولى من غير تخصيص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصه واعتبار معه ليس الا
العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال
والفيض والجود وكل ما قرب الى المبدا الحق يكون اشد صورية واتم كمالا وفعلية وكل ما بعد عنه
يكون اضعف فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا ووقع الهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود
بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء
والقضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها وعدميتها **فصل** في القاب العلة
العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها وحيثياتها وقد يكون باعتبار حالاتها
واضافاتها فالاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة
النفس الانسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها
الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها له فحقيقة النفس ليس كانسانية الانسان وزيدية زيد الا الذي ادعى
النفس معنى اعم هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لماهية مخصوصة وظهر
ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم بخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن هذا القبيل جوهر العنصر الذي
لم يوضع له اسم بخصوص ذاته بل بحيثياتها التي تعرض عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة
بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول
ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه آخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا
فان معنى هذا اللفظ هو البسيط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدي منه التركيب يسمى عنصرا ومن
حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات
فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل ولكن
ليس هي مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى
الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفعالة فكانها في ذاتها خالية
عن الصورة وعن الثاني بان بعض المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها كمالات في ذاتها
مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسيطة لا يحصل لها في ذاتها فعلية في مرتبة ذاتها ليس الا ابهام
محض والا لكان هناك في نفسها مبادي فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فلعل
ان تعدد المواد الفلكية انما هو باسبابها الصورية الحاصلة لان المادة موجودة بالفعل وضرب من اتحاد
بتلك الصور التي هي مبادي الفصول حقيقية ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة

نحو

نحو من الوحدة الجنسية باعتبار والشخصية باعتبار آخر عند اخذها لا بشرط شيء او بشرط لا شيء
فصل في حال شوق الهيولى الى الصورة ان هذا ما اثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم وما ظهر
لنا من آثارهم ونتائج افكارهم يدل دلالة واضحة على ان مبنى علومهم واسرارهم ليس على المجازفة والتخمين
ولا على مجرد الظن والتخييل من غير تحقيق بل علومهم كانت مبنية على المكاشفات القوية والبراهين
اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمايرهم عن الكدورات المكدرة
للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم وتصيقلت مراتهم واحدت بها سطوع الحق فظهرت لها
جلية الحال ثم اشاروا الى ابنة من صاحب ما يحق من اسباب النفوس المستعدين له من المقال على ما هو شانهم
في كثير من نظائر هذا المقام من الامثال التي من ما نقل عنهم من الدلائل على تحريف الحكم وتعسر الفهم في الكتابة وعدم
الدخول في البيوت من ابوابها ومرجا يعتقون من الخطابة والوعظ وشوبها باغراض النفس ومحبة الرياسة
وطلب الدنيا الى يومنا هذا قد جاء في ذلك وانتسب الى مجرد التجوز والتشبيه من غير تاصيل وتحقيق و
ذلك لاحد امرين اما لعدم وثوق هؤلاء القادحين بنقل هذا المطلب عنهم او لكثرة الغطاء واما لجهل
بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ افهامهم وعقولهم مع صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا الى ما بلغت به
عقول اكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته اما القدح في العقيدة فيهم فهو ان قولهم
الشوق الذي اثبته القدماء في الهيولى اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني
ايضا باطل لان ذلك الشوق لا يخلو اما ان يكون الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت
المادة متحركة بطبعها الى تلك الصورة فكان ما عداها حاصلا بالقسر والثاني ايضا باطل لان
المادة لا تخلو عن صورة على ما سيأتي والشوق انما يكون الى غير الحاصل قال والحق ان هذا الكلام بعيد
عن التحصيل **تعقيب وتحصيل** ان هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقية اختيارا من كلام
الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد يذكر حال شوق الهيولى الى الصورة و
تشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في
سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانبعاث كالحجر الى
السفل ليستكمل بعد نقص له بعده في اينه الطبيعي فقد كان ايضا بعيدا عنها ولقد كان يجوز ان تكون الهيولى
مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال صورة قارة او فقدان القناعة
بما يحصل من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كالحجر في
الاكتساب للاين لو كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة

الحاصلة فيها في نفسها وبعضها فان حصول هذه الصورة لها ان كان موجبا للملال ففقد
حصولها موجب لها لاشتياقها اليها ولما كان لهذه طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين
لا امرا في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ايضا ان يكون عن قسمة ما يحصل الاشتياق
للاجتماع لا تضادها فان هذا مما يحكم ببطلانه اذ ليس الاشتياق الى النقض واما الى
التحيز فانما يكون لها لاغاية في طبيعة الحكم والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان
يتحرك الهيولى الى الصورة اعني بانها الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا انها
يكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصور المقومة التي هي كمالات اولى بل الى الكمالات
الثانية اللاحقة لكان لقبوله معنى من هذا الشوق محتمل فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا
لها الى الصورة المقومة فهذا من جملة الاشياء التي يعسر علي فهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية
منه بكلام الفلاسفة ويحتمل ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل
الهيولى بالاطلاق هيولى ما يتكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث عنه الصورة التي فيها انبعاث
نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه
ولكان ذلك الشوق الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فلا انتهى اقول هذا تمام كلام
الشيخ في هذا المقام ولقد اجاد فيما فكر على التادب بالنسبة الى من تقدم في العلوم ورسائله
في معرفة الحقائق الذين هم اشباه الآباء الروحانية والاجداد العقلانية من العقول القادسة والنفوس
العالية لست اجد احدا من نفر في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره
في الشأن العقلية والمثالية ورفع شأنه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والقصور
عن معرفته بل كنت رايت السكوت عما سكت عنه اولى واحق والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته
ولعسره احرى واليق ولكن كان ذلك الامر واضحا عندي منقحا لدي حتى اقترح على بعض اخواني
في الدين واصحابي في ابتغاء اليقين لما وضح بان الشوق الذي اثبته اكابر القدماء من الحكماء و
الكاملين من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز
الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من الشوقان الطبيعي في القوة المادية
فالتمست اسعافا لسؤاله ... في اقتراحه والجاني في الحاح طلبته لفتح ابواب رحمته فاقول ومن الله التاييد
والتسديد انه قد مضت منا في الفصول المتقدمة اصول لابد لتحقيق هذا المقام منها ذكرتها مجملا
وتفصيلا فالاول هو ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم ذهني ومعقول

ثانوي

ثانوي لا كما توهمه المتأخرون ولها ليس لاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور
فصلية او عرضية بل بالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف ولها صفات كمالية من العلم والقدرة
والارادة هي عين ذاته لان حقيقة الوجود دون مخه بنفسه بجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية فاذا
قوي الوجود في شيء من الموجودات قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا ضعف ضعف والاصل الثاني ان
حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع ولها التحقق في الخارج و
الفائض عن العلة لكل شيء هو وجوده واما الماهية فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلة
لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على
نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمراة والمرئي فان ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته
في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود العرفاني الذوقي والاصل
الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الآفات والعاهات التي تراها
في بعض الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو
الافضل من الوجود واما انها راجعة الى التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم
التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهة
الاسباب الاتفاقية العلية على الآخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون واحد
منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصص كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشأة
معينة جزئية يضيق وتقصر عن اشتماله على الآخر واحاطته به او اتحاده معه او حمله عليه وهذا
التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة القوام بالمادة الجسمية والمقادير التي
هي غاية نزول الوجود ونقصه ولهذا اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصر رداء
وجودها عن الشمول الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة متناهية لا
لنهوض البراهين الدالة على تناهي الابعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة
ايضا عند اهل التحقيق ولا تناهيها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها ولا لاجزائها الحضور والجمع
الحضوري بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويتها المقدارية وكثير الاتصالية ماهية كانت من
المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والوجود هو ان يتعلق كل من ابعاضها المقدارية الاتصالية
عن بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد لكن ذلك الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها
يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء وتغيب الكل عن الكل ولهذا يكون التعلق بها بين العاقلية والمعقولية

ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنه
لشيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه فعالمية
المقارنات والمتكممات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا هو غير القار منها كالزمان
والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن فاحد من الزمان كالا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من الكلام
وهذا الكلام وقصة البين ليس ههنا موضع تبيينه وكشفه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح
وتمهيدات ان شاء الله العزيز فالغرض ههنا ان نذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق
كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادفه شيء حققه وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا
والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان العادم للامر ما
راسا لا اشتياق ولا طلب اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد للامر
لا اشتياق ولا طلب له اذ تحصيل الحاصل محال فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام
وهو بريء من انحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان يلحقه شوق لشيء
ويعتريه طلب وحركة لاتمام او كمال بل لكونه تام الوجود وفوق التمام يليق به ان يشتاق اليه ويعشقه
كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبولة على فضائلها التي تليق بمرتبة
كل منها ما انكشف بين يدي قيومها شاهدة لجمال معبودها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض
والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الحركات الواردة منها على العالم كله
كادته ليس مما يريد بها فضيلة وكرامة بل من جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها على السوافل
ورشحات فائضة منها على ما اثر لها من غير التفات وعوض وقصد منها الى اصلاح الكائنات
فلا يتصف من ابتغى بالشوق الى ما دونها بل ولا الالتفات الى ذواتها لكونها هائمة في جمال الاول
مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولا اتصالها ودوام استغراقها في المبدأ الاعلى لا يوصف بالشوق
بالنسبة الى العلة الفياضة الاولى مندمج في ذواتها الامكانية تحت جناح ضيائها وظلمة جواهرها عند
اعتبار انفسها في كونها من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود
باريها وذلك لاجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق
ما يفضل على حدقة ادراكها من الوجود الحقيقي والنور الاحدي فرمز من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة
والكدورة اللازمة للماهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند سطوع
نور الاول الحق على ذواتها النورية الوجودية القدوسية فاما غير ما بين المرتبتين من الوجود وشوق

كانت بين

كانت نفوسا فلكية او صورا سماوية او طبائع نوعية عنصرية او جواهر امتدادية او هيولى
جسمانية فان جميعها مما يستحصيها نقص وشوق الى تمام او كمال كما سينكشف لك في باب الهيولى
ان شاء الله وقد علمت من ذي قبل في مبحث الغايات شوق الشيء كان ليس يخص الى جميع من الاشياء
كائنة على اعتراف شوق من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم فاذا مهدت
هذه الاركان والاصول وتقررت هذه الدعاوى التي بعضها بينة وبعضها مبينة في سوابق
الفصول فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى الاولى فلان لها مرتبة من الوجود وحظا من الكون
كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين وسيقيم البرهان عليه في موضعه
لكن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة الاشياء الفائضة عليها الحق
بها لاتحاده بالصورة في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في الماهية واذا كان لها نحو من الوجود و
قد علم بحكم المقدمة الاولى ان الوجود واحد ومتحد مع العلم او الارادة والقدرة من الكمالات
اللازمة للوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر
ضعف وجودها الذي هو قوتها وهي بها بحكم المقدمة الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود
الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة
الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمال ولم يحصل تمامه يكون مشتاقا
الى حصول ما يفقد منه شوقا بالغا وما يحاذي ذلك المفقود ويطابقه وطالبا لتتميم ما يوجب
فيه حصول ذلك التمام فيكون للهيولى غاية الشوق الى ما يكمله ويتممه من الصور الطبيعية بالحصول
اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولست اقول ان فيها شعورا حسب ما تشتاق اليه من
الكمالات كيف ولها نحو ضعيف من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين
الخير والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية للاستكمال بجميع الصور الكمالية ولكن كانت قوتها غير متناهية
لامتناع اجتماعها في زمان واحد ولكن تلك الكمالات لكونها جسمية في شيء ما حصل لها من السير العقلي
القليل الذي هو مجرد قوة تلك الحركات الصورية واستعداد حصولها ولكن فقد ما يمكن حصوله من كمال
الكمال الذي لها اشعور ضعيف يندرج على ذلك كالامر وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة
الشعور وشدته من المشتاق كذلك تتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او عدمه في المشتاق اليه
فالشوق في الهيولى لئن لم يتفق بالاعتبار الاول من جهة ان شعورها انما هو فوق الشعور بالامور
لا فعليتها لكونه وجودها قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار الثاني غاية

غاية الشوق لا انها باقية وما يعقب عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي هي باعتبار ما غايات
لوجود الهيولى ومكملات لنقصانها هذا التقرير كما استدل على هذا المطلب مما يؤكد هذا القول الذي نقل
حسما ذهبنا اليه لان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة الفيض الكامل في الجواهر المجردة وحصول النفس
والطبيعة الواقعة في سلسلة البدايات فبالحقيقة هي من جملة قواها الفعالية التي هي حيثية كما انها
فلو جاز لها الاستكمال لما ثانوية بحسب نقصانها طلبا للرجوع الى المنبع الذي ابتدئ تحت قواها
يكون حينئذ الشوق للكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بتلك الفاعلات واما
الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما اورده فهو ان استدلال على نفي الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق
النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فهو بل غير صحيح على الاطلاق فان المادة ولو كان بحسب اعتبار العقل
اياها مجردة عن الصور لم تعينها بحسب اعتبارها اياها مطلقة حقيقيا … في غاية الابهام لكنها
ما يصلح للتحصيل والتعين بحسب تحصلها وتعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي بها تتقوم
وجود الهيولى محصلة وتحصيل نوعيتها المتقررة فهي انما باعتبار تحصلها بالنفسانية الحيوانية لها اشواق
نفسانية الى كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلها
بالنفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلها
بالطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع والتحرك الى الاحياز وغير ذلك
من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله واما الشوق
التسخيري الى آخره فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون
الهيولى متشوقة الى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها فنقول فطر حما ذكرنا ان الهيولى بحسب
استعدادها الاشياء متشوقة الى الاشياء وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة الصور في كل الاحوال
كلا ونتيجة ولكل من كل اعتبار حتى يقال ان الشوق ليس الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يكون لها صور
فالهيولى بحسب انما بذاتها انما لها شوق الى صورة ما لخلو ذاتها عن صورة ما فاذا حصلت صورة
فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة المكملة لها نوعا من الاستقرار والاطمينان وعدم الشوق
الى التشوق حاصل لها عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة
ثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن انتقالها الى كافة الصور بل انما كانت
حاجتها الى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وستنزع الى سائر الصور كامرأة لا تكتفي بالمجامعة مع
رجل واحد عن غيره بل لا يزال الذات حكمه وذعرغبة الى رجل بعد رجل ما دامت …

بالقياس

بالقياس الى الصور من حيث تشوقها الى التلبس بها والاستكمال بوجودها فكل صورة حصلت
للهيولى لم تخرج بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون في الامكان بان تنال من الكمالات والخيرات
الغير المتناهية التي لم تخرج بعد من القوة الى الفعل الا قدر متناه وهكذا ابدية في الاستعدادات
لحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها التشوق المناسب لها الى
ان تبلغ الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان تصل الى الكمال التام والخير الاقصى والصورة
بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن
لديه الاضطرابات ويطمئن به كافة الحاجات وينقطع لديه الاشواق ويتم به الخيرات واما قوله ولا يليق
بها الملال للصورة الحاصلة الى آخره فنقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها
اما لاجل الخلو عن الصور كلها لكن لا بد الخلو بحسب انها مجردة او لاجل الخلو عن الصور التي تفقد عنها و
يمكن حصولها لها واما قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصور وانما يأتيها الصور
الطارية الى آخره ففيه ان جهات الطلب في الحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على
نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك الى الصورة اي صورة ما وجدت فاذا
وجدت في سبيلها التي هي … لكن لما كان ما من حالة من الموجودات ان يكون مادة لجميع … منها
ان توجد لها من الصورة وضدها فكان لكل منهما حق في استيهال فالامر لها كون صورتها التي
تبقى على الوجود الذي لها والاثر لها كون نفس ذات المادة ان يوجد وجودا في مضادا للوجود الذي
لها واذا كان لا يمكن ان يوفى لها هذا الحقان وكان استيهالها ان معا في وقت واحد لزم ضرورة توفية
حق كل منهما … من الواهب الحق الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل قابل مستحقه
فتوجد من الصورة مدة محفوظة الوجود ثم تفقد ويوجد ضدها ثم تبقى كذلك فانه ليس وجود احدهما
وبقاؤها اولى من وجود الآخر وبقائها وبالجملة لشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك
بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص باحدهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان
معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يحل لها ويتصل بها احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد وتعاقب
كل منهما الآخر اذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة الآخر وبالعكس فالعدل في ذلك ان يوجد مادة هذا
لذاك ومادة ذاك لهذا فهذا حال الشوق الهيولى بحسب ذاتها وباعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما واما
من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها اللائق و
هكذا الى الغاية وكل صورة الا ثم منها فهي اعلى ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة

الوجودات عن الكمال التام والخير كما قد سلف تبيين عرضيته وطوله فما ذكرنا من تشوق الهيولى
صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقها العرضية في الصور المتعاقبة المتضادة
فهي التي لا شيئا من الصور المتفاسدة العنصرية وما ذكرناه ثانيا من تشوقها الى الصور المترتبة
في الكمال المترقية في الخيرية التي يكون كل لاحقة منها غاية وتمام للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور
المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد وتعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما بعدها وهي السلسلة
العلل والمعلولات اذ بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية للآخر بخلاف السلسلة الاولى التي
هي من المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها الى لا حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية و
لغايتها غاية اخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتية لما بيناه في مباحث الغاية وجه حله فقد تبين
وتبين مما ذكرنا حقيقة ما هو الموروث من القدماء كالشيخ من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية
التي هي خيرات اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي والجمال الكلي الرفيع والكمال الاتم بل الظاهر ان جهة
الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات الا من المادة التي هي جهة القوة والاستعداد فان
الوجودات لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ
الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقدان لم يكن معه الادراك والحصول فلا شوق
ايضا وجهة القصور المتدارك فالفقد لكمال المنتظر كما علمت مرارا الا من الهيولى كما ولية لا شئ كما
ادعيناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما يظهر من مباحثه في وجود
الهيولى والمباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم العجب لمن الشيخ ممن اثبت في رسالة
عملها في العشق حال تشوق الهيولى الى الصور بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعدما اقام برهانا
عاما على اثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير
الحية في كونها معشوقة فقال ان لكل واحد من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه
البتة وهو سبيله في وجودها فاما الهيولى فلدوامية نزاعها الى الصور مفقودة وشوقها اليها موجودة
ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال منها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم
المطلق اذ من المعلوم ان كل واحد من الهويات يأمر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى منغمرة للعدم المطلق
ولا حاجة بنا هنا الى الخوض في لمية ذلك فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استقلال قبحها فمهما كشف
قناعها غطت دميمتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا هذا كلامه في تلك **فصل** في العلة
الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشئ الذي يحصل به الشئ

بالفعل

بالفعل سواء كان للعنصر قوام به وبها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للاسود
اولم يكن كذلك وهو المختص باسم المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كما
علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها ليست جزءا من المادة بل هي علة فاعلية لها
وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهناك على ان الكل مما اشتركت في معنى وجهة واحدة
هي جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معاني العنصر جميعا اتفقت في معنى القوة والاستعداد
والشوق والحاجة واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان
ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذي هو المبدأ
الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثلث
بالاشتراك الصناعي للاسم وللثانية من جهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هي الذي
يكون بها الشئ بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط
كالماء مثلا اجزاء الصورة بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ الآثار الملائمة مثل
البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب
صورة اخرى ترد عليها من المبدأ الفياض بحسب قطع ثانية فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايرة
لطبايعها فان قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء يشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا
يحصل هو ياتها بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة واحدة ولئن كان لابد وان يكون بعض من
تلك القوى غالبا فان تلك القوة جزء من صورتها المجتمع منه عدة معان فيتم بها الانسانية فانها تتضمن
القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون المجموع امورا غير مقوم
تاثير في التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة لشئ فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة
منها مستقلا بالتقويم فيجب ان يستغني كل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم
معا فاما ان يكون المستقل احديها فقط فلا يكون الاخرى صورة واما ان لا استقلال لاحديها بل
المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع ههنا كاعتبار شئ واحد فالصورة المقومة شئ واحد على
ان ذلك يستحيل ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض
للمادة غير مقوم لها فيكون المادة متقومة قبله فيكون سابقة عليه فالمادة الواحدة السابقة على
كل حال من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع يكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك المجموع
لزم تقوم كل واحد منهما بالاخر وهو محال فاذا بطل القسمان ولا في احد القسمين لا غير لكن المختار عند

اذا كان زايدة الصورة الاخرى لم تركب فالمقوم له
لم يكن هو المجموع او الكل بل الواحد لا غير فتدبر

١٦٣

الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني ولا يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب
لكن على التقديم والتاخير والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام المنقول عن الشيخ واما الكتب فالمختار عندنا هو
القسم الثالث اي كون المقوم هو واحد من الصور على البواقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها اولا
كما حققناه في مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم
يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت اعراضا وهي جواهر فيلزم اولا ان يكون
الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن
الانسان غير مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع قلت من عرف
محل الاصول التي سلفت منا فيما نذكر يظهر لك جلية الحال ثم ان المستحيل كون شيء واحد جوهرا وعرضا
لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه جوهرا لشيء وعرضا لاخر ومما يجب ان يعلم هنا ايضا الفرق بين الجوهر
والجوهري وكذا العرض والعرضي فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرا اما الجوهري فبالقياس الى شيء اخر لانه من
باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء جوهريا فهو من باب المضاف وكالامور النسبية التي لها بحسب
دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسائط مقومة للبسائط
وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية ولذا احتيجت اليها في حفظ كيفية المزاج
المتوقف عليها كل منها بينها وكذا الكلام في صورة النبات فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية
من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيواني و
ليس بمقوم داخل كما تحقيقه مستقصى فيما ذكره وقد ذكر ايضا ان كون حد الشيء او شرح ذاته مشتملا على
بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناها في ماهية المحدود وذاته اذ ربما يكون للحد زيادة على
المحدود ويجعل ايضا الفرق بين علة وجود الشيء وعلة شيئيته والعجب انهم مع الغفلة عن هذا التحقيق
كيف يكون بان كل واحد من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فمثل هذا الحكم معنى الا كون طبيعة
كل منها واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض كل ما يجتمع من الصور و
القوى التي اقترنت معها كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة **فصل** في الغاية وما
قيل فيها فاما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمت سابقا وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل
الاول وقد يكون شيئا اخر في نفسه غير خارج عنه كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل
سواء كانت في القابل كتمامات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث كمن يفعل
شيئا لرضا فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل ولذا كان الفرح بذلك ايضا

زوال

ايضا غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل **فصل** في تفصيل القول في الغايات والاتفاق
والعبث والجزاف قالوا ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمادة والصورة
علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة
وصورة وفاعل واما ان لكل معلول فلوجوده علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية
فيه ومنه ما هو اتفاق ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية
غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوسطا فلا ابتداء
لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية
فلنورد بيان هذه الامور في مباحث المبحث الاول في العبث واثبات غاية ما له اعلم ان لكل حركة ارادية
فلها مبادئ مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو
والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والذي بعده الجميع هو الفكر والتخيل
واذا ارتسم في الخيال او في العقل صورة ما هو وافقه حركت القوة الشوقية الى الاجماع سبقا او تبعه
بل نفس التصور يفعل الشوق وكلامنا في صدور الموجودات عن الفاعل الاول تعالى ايضا كما ستقف عليه لك
من ذي قبل ان الله تعالى من لدن تصور النظام كان علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق
واستعمال آلة ثم اذا الحركة الشوقية الاجماع وخدمة للاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فقد تمت
لنا الحركات الارادية ثم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس
الغاية التي تنتهي اليها الحركات كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام
فيه فتحرك نحوه فانتهت حركته اليه وربما كانت غيرها كالانسان يشتاق الى المكان ليلقى فيه صديقا فحينئذ في الاول
يكون ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت
اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد تبين ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة
هي غاية حقيقة اولية للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي التي
قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يطابق المبدأ القريب المبدأ الذي
قبله اعني القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل او الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليس عبثا
لانها غاية ارادية واذا لم يطابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيل ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث
ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس هيهنا شوق فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق
او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك

الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا و
في الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم يوجد يسمى الفعل
بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على
التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول القائل ان العبث من دون غاية امر حق او مظنون انه
خير غير صحيح فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو
مبدأ له فان العبث ليس مبدأه فكريا البتة فليست فيه غاية في محله فكرية واما المبادي كلها فقد
حصلت لكل غاية في فعل يكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل تخيلي فله شوق مع تخيل
ولكن لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به و
لو كان لكل شعور شعور به لادى الى غير النهاية ثم ان لا انبعاث الشوق عن النائم والساهي
وكذا من يلعب بلحيته مثلا علته لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى
او حرص من القوى المحاسة ان يحدد لما لا على ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها فالعادة
لذيذة وكذا الانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية
واللذة خير حسا او تخيلا فهو خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظن انه خير كالنائم فليس مما الفعل
خاليا عن خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان بالقياس الى ما هو مبدأه وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا
البحث الثانية في الاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان
مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع
مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها
هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون
الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل
بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولهم في ذلك حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض
ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا
يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير فان نظام الذبول
ولذا كان على عكس النشو والنمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير وتم لا يهمل وما كان نظام الذبول
ضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بان نظام النشو والنمو ايضا بسبب
ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم قطعا انه كائن لضرورة المادة اذا

الشمس اذا بخرت الماء فخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع
في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل ضرورة المادة ومنها ان الطبيعة
الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض
وجه الثوب فمن حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة
منها دائم ومنها اكثري وكل منهما علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثري قد يعارضه
معارض فالاكثري يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم و
تهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة ونقص للعزيمة وامكان الوصول الى المطلوب فيتعين انه يستحيل
ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود اصبع
زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجودهما انه اتفاقي والاقليات قد يكونان باعتبارها
واجبا وذلك مثل ان يشترط ان المادة في تكوين كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس و
القوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زائد فمن هذه الشروط
يجب ان يكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى نوع الطبيعة الجزئية ولكن كان
نادرا اقليا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق كل امر في تكوين كل امر كان قل انه دائم بشروطه واسبابه
في صيرورة الماء اكثريا او دائما بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق شبهة في ان الامور الموجودة له
بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب وكل الاسباب
المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقا كما وقع في السنة الحكماء ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات
فلو احاط كان لجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا بالاتفاق
فان عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب السابقة الى حافر بئر الكنز اتفاق واما بالقياس
الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية
حيث تكون يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما تأدى
السبب الاتفاقي الى غاية الذاتية كالحجر الهابط اذا شج ثم هبط الى حيطة الذي هو الغاية الذاتية و
ربما لا يتأدى الى الغاية الذاتية بل اقتصر على الاتفاقية كالحجر الهابط اذا شج ووقف ففي الاول يسمى بالقياس
الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه
فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة
والارادة اقدم من الاتفاق لتاديتهما فما لم يكن اولا امور طبيعية وارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية

ولا ارادية متوجهة نحو غايات بالذات ولا اتفاق طار عليها اذا قيس اليها من حيث انه كالامر
الحاصل في نفسه غير متوقع عنها اذ ليس دايما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانها ذلك دايما ولا
اكثريا اذ لو لم يكن من شانها التادية اليه اصلا لم يقل في ذلك انه اتفق مثل كسوف الشمس عند
قعود زيد فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس واذا قيس الى اسبابه الموجبة
فيكون غاية ذاتية لها طبيعيا او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان
للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فان في الباب اقاويل اخر غير ما ذكرنا ليس كلها باطلا واما الجواب
التفصيلي عن الشبه المذكورة فعن الاول انه ليس انما عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل
الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز العقل الذي يختار و
تعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية مخصوصة يلزم بان ذلك
الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف
لكان يصدر عنها الى فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فان له فلاك سليمة عن البواعث
والعوارض المختلفة فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل
ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم اذا صارت
ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية بل ربما يكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد
الماهر لا يتفكر في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتبة حرف والعواد في نقرة يتبلد في صناعته فللطبيعة
غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد الى حك العضو
من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوى النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحركه بواسطة الوتر
والنفس لا تشعر بها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفساد في نوع الكائنات تارة يعدم كمالاتها
وتارة بحصول عوائق وارادات خارجة عن جوهر الطبيعة اما كالاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة
الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كان ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة
وههنا اسرار ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادي الى غاية وذلك لان له سببين
احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات
فتسوق المادة اليه وتفنيها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة الى غايتها حفظ
البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن يؤول الى ان يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول كما سيأتي
في علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببا بالذات للذبول

وفعل كل

وفعل كل واحد منهما متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئي
فهو غاية بالقياس الى النظام واجب لما اعد للنفس من الحيوة الابدية وكذا ضعف البدن و
ذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية التي بسببها تستعد للاخرة على ما نعرف
في علم النفس واما الزيادات من كالاصبع الزائدة فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة
التي تستحقها ولا يعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن
بمجموعه ولكنه لم يقع ان كل غاية للطبيعة يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فهو بسبب
اوضاع سماوية يلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلي في افتتاح الخيرات ونزول
البركات فهو اسباب الهية لها غايات دايمية او اكثرية في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوة
المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق [...] كله جرما واما ساير الافاعيل كالعقد
والحل والتسويد والتبييض وغيرها فانما هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضرورية التي هي احدث الغايات
بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفا ابطال مذهب انباذقلس بيانات مبتنية على الاتهامات وشواهد
موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات او انه مختلق عليه
لدلالة ما يصفيه وجوه من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلايل الواضحة
ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبت البر برا والشعير شعيرا فعلم ان صيرورة
جزء من الارض برا او كان من شعير [...] ان القوة الفاعلة تجر كمالا لكن الصورة لا الفروق في المادة لتشابهها
ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالمشاكلة رضية بل لان وقع في الحبة افادت تلك الخاصية
لذلك الجزء الارض فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم يكن كذلك
كانت القوة المودعة في البر لا انها متوجهة الى غاية معينة والا فلم لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا
ومنها ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات
ولهذا اذا ادت الى غايات حسنة كانت ذلك في [...] فنقول
ماذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة
الى الخير ان لم يعقها عايق وايضا انا اذا احسسنا لقصور من الطبيعة اعنا بالصناعة كما يفعله
الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة الى افادة الصحة والخير وهذا
يدل على المقصود المبحث الثالث في غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا افعال الله
خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النايم والساهي لا ينفك عن غاية

١٤٦

ومصلحة لبعض قواه الترتيب بالحقيقة فاعل لذلك الفعل ولهذا لم يكن للقوى العقلية والفكرية متمسكين
يحتج به اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب و
رغيفي الجائع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات
لافاعيلنا في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع الفلكية وكالامور العالية كالتهيئة ولم يتفطنوا انه
مع ابطال الدواعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته
لنا انه لجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب
القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث فلا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها
وربما يخلق في الانسان حالة يتيقن الاشياء لا كما هي لاجل الارادة الجزافية التي ينسبونها الى الله تعالى فهو له
القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق ومنها ما عمم من كون الارادة مرجحة صفة
نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا تعلل كون العلم علما والقدرة قدرة و
هو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف يتخصص احدهما بتلك الخاصية التي لو انها
هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض تساويه لهذا
الجانب ومنها ما سبق اليه فهم قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامرين ثم تعلقت
بامر دون امر وهذا كاف في اختصاصهم فان المريد لا يريد الا شيئا فيتحقق اذ الارادة من الصفات الاضافية
فلا يتحقق الارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء ثم اذا حصل التساوي قبل وجود
وترجح احد جانبي الممكن لا تحصل الارادة متخصصة باحدهما والترجيح متقدم على الارادة كما مر وانما ذكر
من قبلهم امورا اوردها صاحب المباحث المشرقية كالاول ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد تعينت
فيه نقطتان للقطبية ودايرة لان يكون منطقة وخطان لان يكون محورا دون ساير النقاط والدواير و
الخطوط مع امكانه كان يجاري الجنب الذات لان يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور
يكون عظيمة اخرى وخطا اخر الثاني ان المحل والنايد لان لكل فلك حركة خاصة لجهة معينة دون غيرها
من الجهات مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذا لكل حركة حد معين من السرعة والبطؤ دون
غيره مع تساوي النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية
يوجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع اخر من فلكه الرابع
اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل والجواب عن الاول
ان تلك النقط يوجبها العقل بواسطة الحركة فان الحركة المعينة يوجب تعين النقطتين ولزم من تعينهما

تعين

تعين المحور الواقع بينهما فانه لولا الحركة لم يتعين دايرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن
الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها العقلية وكونها مقتضية للافلاك ونحوها
على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب عن الثالث ولنا رسالة مفردة في حل من الاشكالات
الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية تزول بها الريب عن القلب من الادلة الطبيان فليراجع اليها وعن الرابع بان كل
جسم من المحدد وغيره طبيعة خاصة يقتضي مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي
ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان مع ان تعين موضع ما للكوكب
انما حصل للكوكب قبله والا كان مضمنا من غير تلك الكرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل فالحاصل ان المختار
من كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا للاتفاق
كون المتساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق القلب فذلك
الداعي هو غاية للايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو
احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكل
ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ الغايات كساير الاسباب يستند اليه فلو كان
لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خرقا للفرض وان استند اليه فالكلام عايد فيها مع
غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته تعالى فيقتضي تسلسل الغاية من حيث هو فانه
غاية للجميع كما انه فاعل لها وبيان ذلك انه ستقرر لك انه تعالى لذاته واجب الوجود عاشق لذاته مبتهج
وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه
فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية الحقيقية في ايجاد
العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء
حتى لنا للوضح فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدرا للفعل لكانت مريدة لذلك الفعل
لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت هي فاعلا وغاية وهم وتنبيه ما وجد كثيرا في كلامهم
عن ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده اولى
له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يغرنا ولا ينافي ما ذكرناه والمراد من المحبة وكذا الالتفات المنفيين
عن العالي بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية
فلو احب الواجب تعالى فعله واراده لاجل كونه اثرا من اثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا
يلزم منه اجابته تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له تعالى بل البهجة انما هي بما هو محبوب بالذات

وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله قرأ القارئ بين يدي الشيخ ابي سعيد بن
ابي الخير قوله يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من
صنعه والصانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما وجد سماء
ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تعالى للخلق عائدة اليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته
لذاته كما قيل اذا احببت انا فتحب اياه لكان محبوبك بالحقيقة ذلك كما قيل شعر وما حب
الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية
ولنمهد لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات بالعرض هي التي يقال لها الضروري وهو على ثلثة اقسام
احدها كالامر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل
صلابة الحديد ليتم القطع وهذا بعينه نافع اما في الحقيقة او بحسب الظن ومن هذا القبيل الموت واشباهه
فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما لملزوم الغاية
فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم ما كان للقطع وانما لم يكن منه بد لا لذاته بل
لانه لازم الحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق
اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الافلاك وغاية الحركة الفلكية ما في فوقها واما على طريق
اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه اقسام غايات بالعرض ويقال لها
الضروري ووجود الشر في عالمنا من هذا القسم اعني الضروري فانه لما وجب في العناية الالهية الجود
وجود كل احد وكان لكل منها مبدأ المركبات من العناصر الاربعة فكان لا يمكن وجود النار مؤديا الى
النظام بل الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم منه ذلك ان يفسد بعض المركبات واما انها
كيف تصل النار الى ما يفسد فلما يوجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير الالهي والنظام
الواجب فالضرورة بالقياس الى افراد الزمان وبالقياس الى امرأة او النظام الكلي غاية كما
في باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح في باب العناية ان شاء الله العزيز فاذا تقرر ذلك فنقول اما
القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود
شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى
الشخص الواحد منها كما في الكواكب لا بتعاقب الاشخاص فلازم ان لا يوجد منها الا شخص واحد كالشمس و
القمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كافة الكائنات الفاسدة فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من
حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا في ذلك

فيكون

فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية ثانية فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان غاية
الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية
غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج ما في الاوضاع الممكنة في القوة
الى الفعل ليحصل للنفوس بها التشبه بالكامل وذلك مما لم يمكن الا بالتعاقب فالاوضاع الجزئية لاجرام صارت
كالاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المقدمات والنتائج
فيجب ان يعلم ان المراد ببيان العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد
غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز ومنها لكل قياس غاية معينة
وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه **فصل** في الفرق بين الغاية
والخير اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون او بريئة عن الكون فان كانت واقعة تحت الكون
فاما ان يكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان يكون موجودة
في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية في الحقيقة هو السبب الاول لسائر العلل وذلك لانه
ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يحرك ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي
لسائر العلل اذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الاول ايضا يقول اذا قيس الى الفاعل من حيث
ان يقصد صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية للحركة
لان الغاية يؤمها الشيء فلا يجب ان يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع التي تنتهي اليها
واذا قيس الى الفاعل من حيث يستكمل به وكان قبل فيه بالقوة فهو خير لانه يزيل القوة محل
العدم شرفا الحصول والوجود يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل نوعا
صورة فله نسبة الى امور اربعة ولكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فاذ هو صورة
او عرض في الفاعل اذا قيس اليه من حيث يستكمل به كان خيرا ومن جهة انه مبدأ حركته كان
غاية فهو باعتبار انه خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات الزمنية مع التخيل الصرف دون
القصد الفكري والطبيعة وكذا ان نعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة
في المادة وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته
صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب
والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة يكون غاية له باعتبارين
بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبني انسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه

غاية من باعتبار

بناء فالمسكن علة اولى للبناء من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مسكن فهو من حيث كونه
مسكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم غاية بالاعتبارين كما ان البيت صورة
في مادة وبالاعتبار الكائن الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت **فصل** في الفرق بين
الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما يكون بحسب كونها من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية
للفعل وبحسب كونها من الوجود معلولا لمعلوله فلها مبدأ النحوين من الوجود قياس الى الفاعل المستكمل
به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه هو بالقياس الى الفاعل الذي لا يكون منفعلا بايجاد شيء
يتبعه كان جودا وبالقياس الى المنفعل كان خيرا والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال
الوجود واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب الذي لا يليق بالموهوب له ليس بجواد لكن
يهب سكينا لمن لا يقبل به مطلوبا وكذا من اعطى فايدة ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل
شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون
بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يعود اليه شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل
مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لانه اعطى شيئا ليستحصل له ما هو اولى به واطيب من كان كما يليه
فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله على امر ما فكان فقيرا
ولذا كان ذلك كالامر الكائل عن العجز او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره و
لا حصوله له لذا كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول
ذلك الخير لغيره صدور الفعل عنه في حد الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب ليس
غرضا ولذا لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع اخر كلامه الى غرض يتصل بذاته فان سوال لم لا يزال يتكرر
في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليها او شر يندفع عنه في نقطة السوال اذ حصول الخير
لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لان كل ارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل
شيء لمعشوقه ذاته فقد بين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة طالب الغرض يطلب شيئا اليه لي
هذا التحقيق ما وجدنا في كتبهم **تعقيب وتحصيل** اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل
افضل اجزاء الحكمة وما ذكروه في الكتب ففيها مساهلات واشياء غير منقحة لا ينبغي الا بالكلام المشبع
والتحقيق البالغ فنحن نخوض في تبيينها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر
الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر الى العلل الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلل الفاعلية
دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع اذا اكل ليشبع فالآكل لانه يحصل الشبع فاعل والذي يحصل

وحصل الشبع

وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العيني فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي بالكمال يصير
شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما فالشبعان وجودا
هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صار شيئا من الشبع ومصدرا للشبع ولكن باعتبارين مختلفين
فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان العلة الغائية
لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا يرجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية
الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم
فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الذي
لا يفرح بحصول رضا انسان بفعله لا يحصل له مصلحة يعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما
يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم كما اذ انه قد يكون الغاية
نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان للخلاء عن غيره او للتقاصي اذ
لولا اولويته او طلب فرح او انتفاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن
الاخير بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم كما اخر هي الغاية المترتبة على
الفعل اذ قد سبق ان الغاية بحسب الحقيقة اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد
في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم ان الله غاية
الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام كان الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير
ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته
فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان يكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في
الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فكان ان يحمل
على انه تعالى نظام الخير الذي هو عين ذاته علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية
كما صرح به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي
للمقتضى قلت هذه من المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون كالتمثال على المعنى الاعم منه
الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ظهر
على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد
لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او غيرها اليس لو فرضنا الغاية امرا قائما بذاته وكان
ذلك الامر مصدر فعل ذاتيه لكان فاعلا وغاية فقد علم ان المراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى

بهذا المعنى ايضا يجب ان يتحد الفاعل والغاية اذا
لم يكن عائق بل ان المراد منه ان [illegible] [illegible]

هو ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او مجد او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب
على فعله من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية بمعنى كونه علة لنظام الخير الذي هو عين ذاته
داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول
اذ بان كالابر ولاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولولا انه عرف الكمال
الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام
لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فلذلك كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل وهو الغرض
الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء
طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه
اراديا كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على
تفاوت طبقاتهم فالكائنات بأسرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم واغتراف مغترفوا الله
الحق القديم فلكل وجهة هو موليها تحن اليها وتقتبس بنار الشوق نور الوصول اليها واليه الاشارة في
الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان لكل واحد من الهويات المدبرة والكائنات
الصورية الكائنة لطبيعة نازعا الى كماله الذي هو خيرية هويته المستفادة عن هوية الخير الاول نافرا عن النقص
الخاص به الذي هو شرية المنبعثة من الهيولى والعدم كفتى لكل واحد منهما توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا
الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توجهت الطبائع وما افتقرت الهمم على اثباتها
في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدأ العشق له والشوق اليه عند غيبته ان كان مما يباين والتأحد
عند وجوده فان كلا من الموجودات يستحسن ما يلائمه ويترع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير اما الخاص به
اذا كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجب والوجود الصرف الذي لا يشوبه شرية
وعدم ما السر الحقيقي بالطلب وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما ازدادت الخيرية و
الوجود ازداد استحقاق المعشوقية وازدادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان
اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذا عشقه لذاته اكمل عشق واوفاه و
الصفات الالهية على ما استعمل لما لم تباين عن الذات فاذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود وساير
الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او منبعثا عنه فاعظم الممكنات عشقا هو العقل الفعال القابلة
لتجلي النور الالهي بغير وسط وبلا روية واستعداد نحو او تخيل وهو الفاعل للامور المتأخرة السافلية
بالمقدمة العالية والحبيبة بالرتبة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخر اجسام الشوق

الى الفلك

الى العقل واعطائها القوة على التصور والتمثيل وامساك المتمثل فيها والطمأنينة اليه وبعدها القوى
الحيوانية ثم النباتية فلكل واحد منها عبادة الهيئة يصلح لها ويليق بها او يشبه بقدر الامكان بعبيده ما
كالعلى وحكاية عن تدبيره للاشياء فعبادة الموجودات العلوية سبحانها تعالى في موضعه واما السفلية فلكل
منها انقياد للعبادة وخضوع وطاعة لما هو اشرف منها واقرب الى العالم الاعلى ورشح خير على السافل فانظر الى
الجواهر المعدنية وقبولها للنقش في الطبع وانقيادها للادابة والطرق ثم اقرارها بالجميع وخضوعها وخشوعها
فكما هو اسرع للقبول وانور واحسن في الصورة فهو اجل وكلما هو في غلظة عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر
والحجارة فهو دون ثم الى الصور النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء فحركاتها الترى
درخت سرو بيد از شمال سيد ازين عرفان الله دست و بهر كذار دكام هو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك
اوراقه وحركات قضبانه وما يبدو منه من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان ثم الحيوان العاجز منه ما لا ينتفع
به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحمله الاثقال الى بلد
لم يكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش
ثم للعبادة الانسان ويشبهه بالجليل في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات
فعبادته اجل العبادات الارضية ومعرفته اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة
وكمال الخلقة والمتمسك منه في المعصية يكون احسن من الحيوان والنبات والمعادن مردود الى اسفل
السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والنخل ساجدة راكعة لربها وهو
لم يسجد والحيوان طائع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وجه نعوذ بالله من نوم الغفلة
والنسيان فتشبهه بالمبدأ بجعل القوة النظرية في ادراك المعقولات وجعل القوة العملية في تصريف
البدن وقواه كتصريف القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية وما استعانته بالقوة المتخيلة
في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك وضعه في الامور العقلية وكتكليف القوة الشهوية المباضعة
من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا الافضل
اعني النوع الانساني وكتكليف القوة الغضبية منازعة الابطال واعتياد القتال لاجل الذب عن
مدينة فاضلة وامر صالح وقد نظم هنا الافاعيل عن صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات و
النزوع الى المهمات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق ولا فهم شيء تفرى فان
نصها ولئن كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت قادت الى
البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية

لمايتشبه بالمبدأ الاعلى وعشق طبيعي غريزي لها على العلة الاولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها
فالدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع في التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس الفلكية
في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبايع والنفوس الارضية للحركة مواد ها الى تحصيل ما تحتاج اليه من امرجة
وغيرها ولئن كانت من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها للمواد هو كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل
لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هنا يتفطن العارف اللبيب
بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الجميع اليه
لا الى ما تحتها فتكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى
عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبايع الافلاك في ان مطلوبها ليس ما تحتها
في الوجود كالاين مثلا بل غاية ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه ويلايم له كما اشار اليه المعلم الثاني
ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيفما ولا شيء الا وجد فيه شوق الى
محبوب في كسل الامر عنو طبيعيا او ارادة قال بعض العرفاء لعمرك ان السماء سريعة دورانها وشوقه وجدها و
الارض لعله سكونها السيال في هذا الشأن علم الحكمة لقد اتصل بالسماء والارض من الله حالاتي مزيجها ار
كالاول ما طرب به الشاطر بارض شامخ بعد في ذلك الرقص والنشاط وعشق ما على الارض لفوق الوارد في الغيث
مطروح على البساط وسريان نور التجلي عندهما وشاهد اللطف كاول من الراسيات افتد بهما قيل في النظم
فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر فان قلت الغاية ولئن كانت بحسب الشيئية متقدمة
على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية
لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتأخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد اولا واخرا
كل واحد قلت قد مر ان تأخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت
مما هي ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية تتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين
وفي الكائنات تتأخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما وكذلك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل
من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء لاستنادها اليه وعلة غائية ومنتهى لها وهو بعينه اخر الاواخر
من جهة كونه غاية وفايض بقصده الاشياء وتشتاق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي
فهو بالاعتبار الاول الفاعل بذاته ومنتهى بالاعتبار الثاني قصد وكل شيء عنده على وجه يلزمها عشق
يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوقا لتحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية لتشبه به على قدر الامكان
وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية شكوك وازاحات قد تحقق لديك ان كل فاعل

يفعل لغا

يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون
اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه ولئن كان يجب الظن فليس للفاعل
غرض حقيقي فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى
من القصد بالضرورة فلو كان لاجل معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل
منه وهو محال فان اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد
كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته معتقدا انه قد استفيدت الصحة
من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره فاعلم ان قصد الطبيب وغرضه ليس مفيدا للصحة بل انما مفيدها
مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حينما استعدادها وانما القصد مطلقا
يهيئ المادة لا غير والمفيد دايما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال
كثيرا ما يقع القصد لما هو اخس من القاصد جواب بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ سؤال قد تقرر
ان الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب الواقع
جواب ربما يكون الفاعل بحسب انه جوهر رفيع اشرف مما قصده ويحسب ما الطفه المواد وقواها
الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب القصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض
في الممكنات وقصد لما يناسبها فكيف حصل منه الوجود على غاية من التعلق ونهاية من التدبير والاحكام
وليس لاحد ان ينكر الاثار العجيبة الحاصلة في تكوين اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم
كما يظهر بالتامل في آيات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت
عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر
والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للنفس والبدن للتنفس و
لمعرفة البارى جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب
سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكرها الالسنة والاوراق ولا يسع لضبطها الافهام والاذواق جواب
الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لميه مصلحة من المنافع والمصالح التي نعلم اولا نعلم
وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح
سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود البدن للحياة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كالنبات
الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل شيء وجل لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات والارض لا يحيط كيفية عنايته لا علة لما يعده بالامر بينهما هذا السبيل من انه لا يجوز

يعمل عملا دونها ولا لذي يحل عليه الا بالعرض فلا لذي يقصد فعلا لاجل المعلول والحركات
بعلوم من ضرب فكا لذي لاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما يفعل افاعيلها من التبريد
والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير بها ولكن يلزمها انتفاع الغير بها حسب الرشح كما
قيل وللارض من كأس الكرام نصيب وكذا المقصود من ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم
السفلي بل ما هو وراءها من طاعة الله والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منه نظام ما دونها على ما قيل
في الفرس هالم بحر ونش لا آله الا هوست غافل بكان كرد شمست اين ياددست دريا بوجود خويش
موج دارد خسى پندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدء
كل خير وجود حصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم باجمعها غايات عرضية
لذا اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية لذا اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا
كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبايع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون
تلك المبادي على كمالاتها في تحصيلها يكون مقصودة لتلك المبادي اما تصورا بالذات او بالعرض
مع لذا المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما يتوجه اليه جواب في الشعور مطلقا عنها
ما سبيل لنا اليه بل الفحص والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتية لما فعلته
بالذات ضرورة واذا لم يكن مقتضيها وجود الاخير فلا بد من الثبوت اولا المستلزم لنحو من الشعور
ولذا لم يكن على سبيل الروية والقصد بل على حدهم كما في قرآن المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا
يفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدد تحقيقات شاء الله تعالى يجب لذا يكون
لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما لذا لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف
بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عين ذاته وهو بذاته المتصف بها في جميع
الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الامر لذا تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا
وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا سؤال فقد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه
على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية جواب هذا
استدلال خطابي مع مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر
لذا لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها زيادة تبصرة قد استوضح من تضاعيف ما ذكرنا
لذا المبدأ الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينتهي الوجود والكشف انه هو الغاية القصوى
بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين يوجب احدهما بحسب الذاتية و

والعرضية ولا في بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود
اذ صدر منه وللاجله الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر بالاضافة الى السالك فانهم
لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة
اول في الوجود والله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا
فاحببت لان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدل على لذا الغاية القصوى لوجود العالم معرفة كما انه
الفاعل والعلة الغائية له موجدا ودل ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك
فالغاية كاخيرة بالمعلية الثلثة لوجود العالم انما هو وجوده تعالى ولغاية آخرة لذلك بين العالم ولاجله
نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور تذنيب قد تبين لذا الموجودات العالمية
كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير
الاقصى فليعلم لذا ههنا غايات اخرى وهمية كما اشرنا اليه تحت لطوائف كانام من الناس فهم سالكون اليها
في لبس وحالهم من غير بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع
ميلهم الوجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم وحيث ما يتولونه
فلا محالة وليه وهو شيطان من الطواغيت ولذا شئت سميهم عبدة الهوى ولذا شئت سميهم عبدة
الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقاءه وجرى على ما اجرى عليه النظام الحقيقي
تولاهم وهو يتولى الصالحين ومن بعد ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فكل انواع
الهوى طاغوت شخص لكل معبود وجه اليه كما في قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه واكثر ما يتعلم
لذا النظامات الوهمية والغايات الجزئية يضمحل ولا يبقى فكل من كان وليه الطاغوت والطاغوت
من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما انعدمت هذه النشأة في العدم انداد الطاغوت اضمحلالا
فيذهب به معا في ورود العدم منقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله واخواننا
في اليقين من متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم
رحمته يوم الدين فصل في تتمة الكلام في العلة والمعلول ولعلها يترشح من خبايا في هذا المقام
قد سبق القول منا في لذا التأثر والتأثير بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد بما
بالعرض حيث وقع في كلامنا هو لذا يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور لا مجازيا لا حقيقيا الا انه
لعلاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة
اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة

ارتباطها معا وقد علمت من قبل ان اتصاف المهية بصفات الوجود من التقدم والتأخر والعلية
والمعلولية وغيرها على النحو الذي يختص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي من جهة علاقة الحكاية
بين المهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالمهية اصلا ولا يصلح
لان يكون متعلق الجعل والتاثير ولا افاضة وما اشبهه من مراتب الوجود لا المهيات
فالمهيات على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان تخرج الى
فضاء الفعلية والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل
انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت عن الوجود في تلك المهيات وقد علمت انهم فاسد القول
ان المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لنفسها اذ
لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به المهيات المظلمة الذوات على البصائر
والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار وساير الاشياء الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة
لذواتها عن شهود الابصار والاعين فكل مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من المهيات لاتصافها بها
واتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة به بحال
من الاحوال بشيء من الاشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي
اوليست الا هي فليست هي الا هي لا موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة
بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء لها فاما اذا اريد بعض هذه الاشياء سلب بعض آخر فذلك السلب
صادق في حقها ازلا وابدا فانه اريد من العدم سلب الوجود لا اتصافها بثبوت السلب ومن البطون
سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات
لها حتى يثبت لها شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه
موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود ولو كان على نحو الانصباغ به لا يكون له
موجود الذات لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم على المهيات ولو كان باحكامها الذاتية
واوصافها الاعتبارية السابقة كالازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون وما اشبهها
انما يتوقف على انصباغها بصبغة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف و
اليقين ان المهيات المعبر عنها عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها
واوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود وكونه في
وقت من الاوقات انما نشأ من غفلة وقعت على البصيرة وغلطة الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه

ويلزم

ويلزم مما ذكرناه ان لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية لا تحتاج في ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل
جاعل وتاثير علة لا علة المهية ولا علة غيرها كما ذهب اليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه
صرايح عباراتهم وسطورها ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والاعدام عند الفلاسفة
حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى الخالي عن القصور
المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلذلك نقول لما حققنا وبينا ان اثر الجاعل
وما يترتب عليه ليس الا نحو من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل
المهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمتحقق والصادر من المبدع الحق
الصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز الصرف لنسبة
الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث انا
نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود
الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة
وجود البياض لان وجود شيء لشيء متاخر عن وجود الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية
اذ لا قيام للوجود بالمهية ولا وجود ايضا للمهية قبل الوجود ولا ايضا ينتزع الموجودية من نفس المهية
فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل المهية ينتزع من الوجود لا
الوجود عن المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان مهية الانسان موجودة
لان كل اتصاف بشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون وجود
الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف
الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه او انتزاع
حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض اجلة المتاخرين والوجود قد ثبت انه
الوجود لا المهية فقد تحقق ان المعلول كيف يكون علة بالذات اي بالحقيقة وكيف يكون علة بالعرض
اي بالمجاز اذ لا نزاع لاحد في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او المهية او اتصاف المهية
الى الوجود واتصاف احدهما بالآخر ولما تبين بطلان القسمين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود
متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد صح ان ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد
يتلو في مبحث المهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقايق
فالعقل يعتبره وينتزع من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها

عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ليس حظها من الوجود فلهذه المعاني الجزئية او الكلية الذاتية
او العرضية صور متمايزة عند العقل يحصلها عند التشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات
يتعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة تخصه لا
يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركهما فيها الفرس وغيره
على نهج القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور انه ليس في الخارج لونية
وشيء آخر به امتاز السواد عن ساير الالوان وليست الاتحاد لان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل
وجودهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج و
ليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية و
جعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالقوى
الذي مات وجسميته باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه
كونه جنسا وليس الكلام في تميزهما ولا عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني وعن اعتبار
العقل فانما الكلام في الثانية لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام ان جميع الموجودات عند
اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي و
تجليات الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان
للمهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء و
اظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية
الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث
ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه
جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسالكين معهم
كما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للمهيات الامكانية
والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود
منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود
غيره ديار وكلما تراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته
التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم
هو بالنسبة اليه ۵ كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي

المسمى

المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه
من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة
ولئن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم
الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل
له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك
كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون فيه بحيث لا ينبسط عنه فيض جوده فظل وجوده ثم جعلنا
الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة
الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه
لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فهو ما تدركه فهو وجود الحق في الاعيان الممكنات فمن حيث هو
هو الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري
والقوى الحسية هو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم
الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود
حقيقي هذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود
لك على هذا المطلب العالي الشريف ان شاء الله تعالى نقل كلام لتقريب مرام قال بعض اهل الكشف واليقين
اعلم ان الامور الكلية والمهيات الامكانية ولئن لم يكن لها وجود في عينها معقولة ومعلومة بلا شك
في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ماله وجود عيني بل هو عينها لا غيرها
اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان
الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن
رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به عن ان تكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني
موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان
هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة
العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان
الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما
فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة
ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة

فانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به لانه يقال فيه
عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به
ومحكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم
كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني فيقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل
ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص شخص من هذا النوع
الخاص لم تنفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود
عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب
لان يعقل لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني هناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم
الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد لما نحن بصدد اقامة البرهان
عليه اذ قد علم تصريحا وتلويحا ان الماهيات الكلية التي هي غير الوجودات العينية لا حظ لها من الوجود
العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها
معها كما في الذات الواجب تعالى الذي هو الوجود العيني بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك
والقدرة على المشي والكتابة وغير ذلك الا ان الوجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث
يفضل عنه بحسب شدة الخير الدائم وجودات ساير الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير
وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمام كبرياء صرف
وجوده وبحت ذاته عليه تعالى ويحكم بها على وجوده الاقدس بخلاف ساير الوجودات التي هي ايضا من اشعة
كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المسماة بالذاتيات لها وان كانت منتزعة
من نفس وجوداتها وبالعرضيات لها وان كانت منتزعة عن امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام
عنها ولا الحكم بها عليها الا بحسب صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها
من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى واستفيد ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها بالوجود انما
هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبقا لما ذهب اليه المعلم الثاني وما يفهم ايضا من كلامه
وبسط القول فيه في موضع آخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم للآخر فيصح
ان الماهية تتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه
كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم

عن بعض

عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائد كلامه ان جهة الربط بين الاشياء من حيث
الوجود لا الماهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليست بحسب ماهيتهما بل العلاقة الوجودية لا التي جهة
الاتحاد بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان عليها احكام الوجود ثم
عليه احكام الوجود ولاجل ذلك وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره للمعوذتين حيث قال فالق
ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد
الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع
النور الاول وهو الكدورة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل بسطوع
نور الانوار جل ذكره فان وجودات الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس وجهه
وكماله والكدورة اللازمة للماهيات اشارة الى امكانها فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم
عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ولا
شك في ان الظلمة الحالكة من السلبيات واشار في قوله لماهيته المنشأة عن هويته الى ان الصادر عن المبدأ
الاول والموجود بايجاده انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهيته الكلية بل الماهيات انما تنتزع
من انحاء الوجودات وينشأ عنها لا باصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها
ويحملها عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه

فصل

في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام
النظر والساعي لطاعة الله سبحانه وكل واحد من سالكي المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار
عظمته وبهائه ان كل ما هو الموجود ليس بالحقيقة جوهر ذاته وسنخ حقيقته قياما بان يكون ما بحسبه تجوهر
حقيقته هو بعينه ما بحسبه تجوهر فاعليه فيكون فاعلا لكنه لا انه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بانه
فاعل فكذا المعلول هو ما يكون بذاته اثرا ومفاضا لا شيء آخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا حتى
يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتبار احدهما شيء والآخر اثر فلا يكون عند التحليل
بالذات الا احدهما فقط دون الثاني الا بضرب من التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر
بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل
في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن ساير ما لا يدخل في قوام معلوليتها
ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق
ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان

يشير الى هوية ذات الحق مع قطع النظر عن مفهوم موجود فيكون هناك هويتان مستقلتان في
التعقل احديهما حقيقيا والاخرى مضافا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للحق ذات سوى معنى كونه علة
لكونه متعقلا من غير تعقل علية واضافة فيتعاليها فالمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة
فانفسخ ما اصلناه من الضابطة في كون الشيء علة ومعلولا بنفسه فاذن المعلول بالذات لا حقيقة له
مبدأ كاعتبار سوى كونه مضافا او لاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا او تابعا من دون ذات يكون معروضة
لهذه المعلولية كالذي العلة المفتقرة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدأ او مقصودا اليه وملحوقا به ومتبوعا
هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات يكون بسيطة الحقيقة
النورية الوجودية مقدسا عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريئة الذات عن تعلق
بامر زائد حالا او محلا خارجا او داخلا وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات
والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والامر فيتبين ويتحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحدا وسنخا فاردا
هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشئونه
وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات
الى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود
بين الحال والمحل وههنا اى عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المنور بنور الهداية والتوفيق
ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرات الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والآن
حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات ونقذف به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق
وللثنوية الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه بنحو من الانحاء فليس الا شأن من
شئون الواحد القيوم ونعت من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في
الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا
حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه
بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام
فاصرف لمثله العمر في تحصيله لعلك تجد رائحته من مبتغاك ان كنت مستحقا لذاك واهله عقد و
فك ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة
كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته
انه معلول والا لم يكن شيء منها علة بالذات ولا معلولا بالذات فاذا كانت العلية عين ذات العلة

والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضايفه اعني المعلولية ويجيء ان
المضاف جنس من اجناس العالية والجنس لا يتقوم الا بالفصل بل يتوجه يحصل نوعها فيلزم ان الواجب
الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته فنقول في الفك عنه ان المضاف بعينه من امهات
الاجناس من اقسام المهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس
بان قيل ان مقولة الجوهر مثلا مهية حكمها كذا وكذا مقولة الكيف مهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة
المضاف مهية وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم آخر هو من جنس المضاف
والواجب تعالى ليس معنى ما يمكن وجوده في الذهن وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور المحصل
الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بقرب من الدهشة عقيب
المجاهدات الروحانية ان الذات الاحدية يكون تأثيرها وسببيتها بنفس انيتها المقدسة ووجودها القيوم
الساطع لا لحيثية سوى محض حقيقة ذاته ليلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركب في اصل حقيقته الوجودية
من غير ان يتيسر للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية لها في الهوية كيف وقد وضح ان لا مهية له غير الانية
الواسعة كرسيه نورها السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل
بل هو برهان الرحمن الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تأييده وانما العقل له الطاعة و
التسليم والايمان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان
كونه هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزم منها بنفس وجودها الخارجي اضافة الى
شيء لا يوجب كونها واقعة تحت مهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام لكونه
الباري بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولي بذاته مستعدا للاشياء الصورية
وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع
ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي ولا عرض لها مفهوم المضاف وصارت من
المضاف المشهوري وفي ذلك ما لا دفع فيه اذ لا اضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي هو مبدأ
كل شيء وكذا اندفع الاشكال الوارد في اضافة التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضايفين
يجب ان يكونا معا في الوجود والمعية تنافي التقدم الذي يقابله وذلك لان عدم استقرار الاجزاء
الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما يعرض بينهما
الجزئين من الزمان بحسب وجودهما في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبى عن
الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يستحضر المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان ويحكم عليهما عندك بالتضايف

لا حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر وبهما يحيط طرف الحكم العقلي والنشأة العلية مجتمعان في الحصول قال
لاختلاف الشأت وتبدل انحاء الوجودات احكام عجيبة وآثار غريبة فلا بعد في ان يكون مهية واحدة
كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كالهايج وفي نحو آخر تدريجية الحدوث
دفعية البقاء كما في الخيال وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولهما سلك آخر
في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان يجيء في موضعه ان شاء الله الغريز **تنبيه** اياك ان تزل قدم في
عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة فانها يلزم اتصاف
البارئ جل ذكره بسمات الحادثات وقبول التغيرات وبجلة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فتثبت و
تذكر ما اوضحناه من قبل وهو ان وجود كالاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود
الشيء في نفسه على جهة الارتباط لغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لهما اذا حدث على هذا الوجه وجود
في انفسهما مغاير لوجود ما يحل من فيها وههنا نقول ليس ما سوى الواحد الحق بوجود لا استقلالي ولا تعلقي
بل وجوداتها ليس الا تطورات الحق بأطواره وتشؤناته بشؤنه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة
سواء كان من باب العرض والصورة فلا بد ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده
وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته وهو الكمال
الثانية والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والفضل على فريضة التقويم واول التمام فكل ما يتصف بصفة
فانما يتصف بها لنوع نقصان وخلل وقصور قبل تلك الصفة اما بحسب فطرة الاولى واصل فريضة
التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين
ومنزه عن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه
غير متناه القوة والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي بحسب اصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته
التي هو في مرتبة قوام ذاته وما سواه رشحات فيضه ولمعات نور الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته
المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه تمام صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجد وعلو
الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بعرض
وكل حلية او صورة فانما يحل بشيء ويتقوى عنه محل قابل ولا بد له من محل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه
المعاني في الواجب بالذات اذ لا محل ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر
كلها وهو الذي يسلط عليها بالافاضة والتكميل وتصور ذاته بما يلزم به من القوة والتعطيل فيكون حال العالم
ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبديل وايضا لو كان له كمال ممكن الحصول به فتصور ذاته عن ذلك الكمال المفروض

وبجليه

فهو
بتجليه عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق او لعدم مقتض اذ كل عدم ثابت للممكن
للحقيقة كالمرئي وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء عن كماله يجب
ان يكون مضادا له معاقبا في موضوعه والواجب لا ضد ولا موضوع له واما وجود المقتضي له
فالمقتضي اما ذاته او ما غيره فالاول يجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني
اما ممكن الوجود او واجبا او ممتنعا والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب
والنقصان اذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في ملك المرتبة و
ما هو السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين
الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا
يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في
الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لاحظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خير عنه
الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان
الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف المستفاد اصله من معلم الفلاسفة
ارسطوطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام الميمون واي راد المورد عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود
ربما لم يوجد لا لامتناع على امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات كاليا على
على الحق بامكان وجوده واتصاله الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات
اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف فبذا افاد ابين الحال من مضيق المجال بما يوجع حق
المقال وعلو المرام عما يطير اليه طاير العقول بأجنحة الافكار وكلامهم عليك ان نسبة الممكنات
الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموصوعات فاورد
في السنة ارباب الذوق والشهود وقرع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف
لجماله او نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكر بلفظ المقصود ونظائره لعوز العبارة عن اداء حق المرام
من غير توهم ما يوجب التغير والانفعال والافات انهم ارفع من ان لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص في
الاتصاف بصفة حالة في ذاته او نعت يعرض لوجوده ويحله بحال غير ما هو عليه في حقيقته فانهم اشد اهل
كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول
ما يتادي الا الاثنينية فكل ما قيل في نوع من النسبة التي للذات كاحدية بالقياس الى المرايا لكمالاته
هو من باب التمثيلات في التقريب التخييل بالواحد ونسبته الى مرايا الكثرة كما هو الاشعار به في فصل الوحدة

177

والكثرة فان الواحد او حد تكرر العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يكن حصول العدد وليس في العدد
الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لسائر قوله بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط
اي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علم من قبل
وبين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة
والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع
من الشرط فافهم ثم تفصيل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى ما لا نهاية
وليست هذه المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي يقسم معناه
اليها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في النوعية لكن كل منها نوع
بسيط على ما هو التحقيق ومما قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التباين في
الامتيازات في انواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها لحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي
او عرضي صنفي او شخصي لمادة فانما تنويعات متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من
مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية ينتزعها العقل كالزوجية ومن كل مرتبة من مراتب الموجودات
الوجودية المتفاوتة للذات معان ذاتية واوصاف عقلية المسماة بالماهيات عند قوم وبالاعيان
الثابتة عند قوم فهي التي قد مر انها ليست في الواقع فلا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار
الذهني وايجاد الواحد بتكرار العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال
لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصم والمنطقة مثال
لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات واتصافها بما يلحقها من الاتصاف المتخالفة لسائر الاتصافات
المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار
الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال الارتباط
بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة
التي هي الصفات للحق والغرض لذا القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء وعلى هذا الوجه اللطيف
الذي غفل عنه اكثر الفضلاء اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود
اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء من المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها
جميع الاسماء والصفات ويسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا واذا اخذت بشرط شيء فاما
ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كلها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة

عندهم

عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق
الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء فهي المسماة
بالهوية السارية في جميع الموجودات اشارة الى احوال الوجوب والامكان اعلم ان الحق كما انه لم
يتميز من حيث الامتياز بين الوجود والماهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ
الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير هو ممكن بالذات وقد احاله الامكان الناشئ
من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض الامكان هو كون الحاو
الملاحظة العقلية باعتبار جهة من الملاحظة التفصيلية كما مر وقد سبق بيانه اشارة الى احوال الجواهر
والعرض في هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت النظر في حقائق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة
بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض وجميعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة
كل منها والجواهر كلها متحققة في عين الجوهر ومعقوله وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو مبدء
للعقليات التي هي اصل للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من راي افلاطون في المثل النورية
وكل حقيقة انما يقع صورها في هذا العالم الهيولاني كالنفوس وكل ما هو ابعد من هذا العالم لكونه اعلى مرتبة
في سلك الوجود الواقع منه في هذا العالم اشد جوهرا وانقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر
المادي جامع جوهر مادي انما هو نفس المادة المأخوذة عينا المعنى الجنس الذي يكون في الذهن جنس
الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلث في الجوهرية اي الذهن والعقل والمادي من مظاهر الذات الالهية
من حيث قيوميتها كالاعراض بحسب اينيتها في العوالم من مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة
الالهية كالذات الاحدية الالهية الحقيقية بالذات فكذلك حيث الجوهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من
الفصول وغيرها وكالذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كلية كانت او جزئية كذلك
الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن او مبادي الخارجية من الصور المنوعة
في الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على رايهم مظهرا لاسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه عندهم
وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان او مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكالاسم من احكامها
كالاسماء الكلية على كل جهة وحدانية يتولد اسماء اخر مركبة المعاني مع جهة الارتباط بينها وطبيعية
فكذلك عن اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا بصورة
طبيعية وكالاسماء بعضها محيط بالبعض وكالذات امهات من الاسماء متحصرة فكذلك اجناس الجواهر
وانواعها متحصرة وكالذات المؤخرة من الاسماء لاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية غير

متناهية ويسمى مع الحقيقة الجوهرية الامكانية في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية و
ما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها
المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو في شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية ولئن كانت
الامهات منها متناهية وبهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في
عالم الاسماء اي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقايق متميزة بعضها عن
بعض ولئن كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود ولجميع الصفات اشتراك في مطلق كونها اسماء وغير
الاسم بحسب المفهوم كالمظاهر لها حقايق متباينة بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود
الجوهر ومشتركة في معنى العرضية التابعة وجودها على وجود الجوهر لان كل ما في الوجود دليل واية على
ما في الغيب **تنبيه واحكام** اياك وان تظن لفطانتك البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر
العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية او التحكمات الشعرية
حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة والمقدمات الحكمية ناش عن قصور الناظرين
وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين واللا فرقية مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في
افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على
ذي السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها
فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا للموجبات الشاهدة وما وقع في كلام بعض
منهم ان يكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه لئن يكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان
الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي ومنع المباحثات السابقة ولئن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية
لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها
فلذلك لا يتحاشى عن اظهارها ولئن كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها ولئن اردت الاطلاع
على حقيقة ما ذكرنا وتشوقت الى ان تبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان
التوافق في هذه حاويتهم انما يخالف مقتضى البرهان ليعقب عليه عين والا انظنك باربات الحقائق
واعلم ان الاسماء عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجل من التجليات و
كالاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه
عند العرفاء عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى
في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك

الصفات

الصفات لا بان يكون في الصفات بشيء منها متحققا لا عروض هيئة وجودية كما في حمل الابيض على
الجسم ولا لا معنى سببي لحمل الاشي على كالانسان او معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء او اعتبار لحوق
الذات بصدورها عن الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق بالجاعل كما في حمل
الوجود على ماهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء ايضا قائلون بعينية صفاته تعالى لذاته بهذا
المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل
متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا اقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه
ومن هنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اي اعتبار الهوية
والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى
غير ذاته المقدسة امكان تلك او تعدد الواجب او الجهة الامكانية فيه او التركيب في ذاته من حيثية
القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيء من ذلك العالية علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الافاضة
انما يجب ان بالذات والاصالة في نحو من انحاء الوجود لا في المفهومات الكلية الا الاسماء والاعيان
وكذا اللامجعولية واللا افتقار انما يتحققان في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية فهي كما انها في
المجعولية تابعة للوجود اي بالعرض فكذا في اللامجعولية فالاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة فلا
يلزم من تعددها على انها التحلي العقلي للامكان ولا التعددية الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا
الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهات التاثير لتبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من
العقول اذ سبب تعدد الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس فليس ولئن تعددت معاني الصفات
التي مصداقها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بمقتضى البرهان والعيان ان الذات
الالهية مشتركة بين الاسماء الحسنى كلها والتكثر فيها بحسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مرتبة الغيبية
التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لا انها مع كثرتها العقلية منفكة
فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية في الهويات الوجودية السابقة على جميع الهويات
الوجودية مع بساطتها تتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعلق بها شئون الحق
وتجلياته وقد مر مرارا ان الماهيات موجودات عينية ولا تدخل في الوجود كما هو اصلها ثابتة
في العقل معدومة في العين ولها الاحكام والاثار بوجه عرضي لانا قد ذكرنا ان الاثر في الحقيقة لا
يكون الا للوجود ولكن كثرتها العقلية يؤدي الى الكثرة اثار الوجود في الخارج كثرة بوجه لا وحدة
حقيقية في الكل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر في العلم الذاتي لان علمه لذاته اوجب العلم بالات ذاته

في مرتبة احديته ثم الجوهر الالهي و فيضه الاقدس اقتضت ظهور الذات لكل منهما على الانفراد و تمام منبعثا
في حضرة العلمية ثم العينية على طبقها تمام العوالم فحصل التكثر بهذا الوجه **فصل** في اثبات
التكثر في الحقايق الامكانية لمن الكثر الناظرين في كلام العرفاء الاسلاميين حيث لم يصلوا الى مقامهم
ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم في اثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود
بما هو موجود وحدة شخصية لن هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقايقها اوهام و خيالات
لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هولاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية
الذوات الكريمة القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول و ساير الملائكة المقربين و ذوات
الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعدده بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا و اثارها المتفقة
وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس و العوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها
نوعا و تشخصا و هوية و عددا و التضاد الواقع بين كثير من الحقايق ايضا ثم ان لكل منها اثارا مخصوصة
واحكاما خاصة ولا نعني بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام
والاثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية
ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهمه منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ
في فهم المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمثل الذي اراد ان يصير من
الشعراء بتتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الاوزان او اختلالها عن نهج الوحدة
الاعتدالية فانك لو تركت محض الاهلية التفطن بالحقايق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستحقاق
فطري علمك لئن تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا
واجبا لغيره من حيث هو موجود و واجب بغيره و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في
الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو باعتبار كونه في ايه درجة
من درجات الوجود قوة و ضعفا كمالا و نقصانا فان ممكنية الممكن انما تنبعث من نزوله عن مرتبة
الكمال الواجبي و القوة الغير المتناهية و القهر التام و الجلال الارفع و باعتبار كل جهة درجة من درجات
القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية تحصل للوجود
خصايص عقلية و تعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند
التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فاذا هنا ملاحظات عقلية
لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار

موجود

موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات و الثاني ملاحظة كونه موجودا مطلقا من
غير تعين و تخصص بمرتبة من المراتب و حد من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية بوجه مع البرية
الواجبية وبقيت الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار و لعدم تطرق
التبدل و النقص و التغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق ولكن المتصف بها مطلقا لا بشرط الاطلاق
واللااطلاق ولكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته في جميع الموجودات هو هنا
المطلق المذكور لا بشرط الذي ليس شموله و انبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا المراتب متفاوت
والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفك عن طبيعة الوجود و هو جهة تعينها هو اعتباري محض و ما حكم
عليه العرفاء بالعدمية هو من المرتبة من الممكنات و هو ما لا اعتبار عليها الا عند التحليل لم يبق بعد افراز منشأ
الوجود عن الممكن امر متحقق في الواقع الا ما يجرد في الاسرار والذهن فالحقايق موجودة متعددة في الخارج لكن
وجودها اذا كان تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل و منشأ التعدد بها تعينات
اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودة حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار التعدد بل
موجوديتها حقيقية وتعددها اعتباري و لما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه
و دقة مسلكه و بعد غوره يشتبه على الاذهان و يختلط عند العقول و لهذا طعنوا في كلام هولاء الاكابر
بانها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح و يطابقه علم الحكمة و خصوصا في المفارقات الذي
يثبت به تعدد العقول والنفوس والصور و الاجرام و انحاء وجوداتها المتخالفة الهويات وما اشد
في النهي قول من اعتذر من قبلهم لان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كالان احكام
الوهم باطلة عند طور العقل و لم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما ليس الخلل في جبلة العقل
السليم من الامراض و الاسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب العالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة
لغاية شرفها و علوها عن ادراك العقول لاستبطانها في بطن الذات و عدم ظهورها تماما على عالم الاسرار
لا الذي يشاهد المطالب الكشفية مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح
بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل و تصرف
خارجي و مع عدم عائق ومانع ومرض لا يكون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية
الصادرة عن محض فيض الحق دون الصناعيات والعقليات الحاصلة عن تصرف التخيل وشيطنة الوهم
وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي لا تبديل لها ما يحكم به مما يوجوده بحكم فطرتها الاصلية
قال الشيخ الفاضل العراقي اعلم انه لا يكون في طور الولاية ما يقتضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية

ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله وبين ما لا يناله العقل فهو اخس
من ان يخاطب فليترك وجهله وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه
صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز
العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم
ومجاهداتهم بما يقتضي الحكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته حتى ان من له قدم راسخة في التصوف
والعرفان لا ينفي وجود الممكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية من المقام
للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلثة في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة
في التوحيد ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين ويسميه الصوفية الفناء في
التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا فقد فني عن رؤية نفسه فان قلت
كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة
فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات ولكن الموجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من يفرق
نظره والموحد لا يفرق نظره برؤية السماء والارض وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء
الواحد واسرار علوم المكاشفات ولكن الوجود لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك
ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار
واحدا وهذا كما ان الانسان كثير اذا نظرت الى روحه وجسمه وسائر اعضائه وهو باعتبار آخر و
مشاهدة اخرى واحد اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد
انسانا ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسمه والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق
والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقة فكذلك
كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و
باعتبارات اخر سواه كثير بعضها اشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض
لكن ينبه في الجملة على كيفية الكثرة ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم تبلغه و
تؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما آمنت به صفتك
المشاهدة لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام
نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقع من موضع آخر من كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم تضعف
منته فانه في حال اعتداله لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله

وان لم يكن ما آمنت به صفتك
كما انك اذا آمنت [illegible]
كان لك [illegible]

وافعاله اثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للحق الذي به وجود الافعال
كلها ومن هذه حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء و
ارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر انسان
او خطه او تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف ورأى آثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم
على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبها
من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا لله بل لا ينظر الى نفسه من
حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني عن نفسه واليه الاشارة
بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي الابصار اشكلت لضعف
الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا
كلام هذا الحبر القمقام المعصوم عند اهل الاسلام بحجة الاسلام لتكون تسلية لقلوب السالكين من اهل
الايمان ودفعا لما يتوهمه بعض منهم ان هذا التوحيد الخاص مخالف للشرع والعقل اما العقل فلظهور
الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الوجودات
وعلى الافعال الثابتة واثبات الافعال للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما غلبت
[illegible]
ثبوت لا حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواجبية وانما ثبت في
الموجود الصرف البحت الذي لا يشوبه عارض في ذاته ولا الغير له في حقيقته اصلا فاما اضافات
نفسه ورشحات عنايته تنبعث عنها الماهيات وكلماته التامة المطابقة للواقع الا ان منشأ وجودها
وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والقائم المقوم لما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح

فصل

في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق المتخصصة اعلم
ان للاشياء في الموجودية ثلث مراتب اوليها الموجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره و
الوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية
وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا ادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من
المفهومات الموجودة في العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره و
تعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير
ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه وآثاره فهو كما قال المحدث

ليس محدودا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط العموم والخصوص كالفصول والمحصلات
فاما الواحق ذاته شر الظنون لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا كان
امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتحدد في
وصف واسم او تعين او غير ذلك حتى عن هذا السلب باعتبار انما الوجود باعتبار بعقليته المرتبة
الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زايد والمنعوت باحكام محدودة
كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد و
ساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية
بل على نحو اخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج
في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اي مبدأ للاعداد فانه
حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين
من القدم والحدوث والتقدم والتأخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية و
التجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء اخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات
الخارجية بل الحقايق الخارجية تنبعث من ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك
الحيوة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقائق وهو المتعدد في عين
وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول
معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان
انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا اشارات على سبيل التمثيل والتشبيه
وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والاشارات اللاحق قبل اثاره ولوازمه ولهذا قيل
ان نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه
ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وبين التمثيلات
مقربة من وجه مبعدة من وجه فاعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الاثباتي
العام البديهي والمتصور الذهني الذي علمت انه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية
وهذا مما خفي على اكثر اصحاب البحوث سيما المتأخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال
الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بعد ان نص الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة فيقول
الوجود مادة الممكنات والهيئة الماهيات لحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه

العباة

العباة والعرض العام هو الضعيف اللاحق به عند تعينه بعينه الامكان والبعيد عن حضرة الوجود
واسوة فهي ابدي الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محيي الدين العربي الحاتمي قدس
سره في مواضع من كتبه بنفس الرحمن والهباء والعنقاء **دفع واشارة** قد ثبت مما ذكرناه انه اذا اطلق
مفهوم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط لا شيء لا بالمعنى
الاخير والا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كالكفر و اكثر ما ثبت الاجل الاشتباه بين هذين المعنيين
من الضلالات والعقايد الفاسدة من الالحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات الممكنات و
صيرورته محل النقايص والحادثات فعلم ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما هو المحققين من الحكماء وجمهور
ارباب الشرايع والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه الموثر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على
ما بيناه كما قيل امر بديع قلت لم يخذل بصيرة وليس يعتريه العمى البصر وللاشارة الى هذه المراتب
الثلث وكونها متميزة في كل منها بعضها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على
الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره وليس المراد
من الوجود المطلق العام الانتزاعي الكلي البساط وذكره الشيخ العارف صدر الدين القونوي في
كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات
ليس سوى جمعه تلك الحقايق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية
الشيء باعم اوصافه وادلها حكما وظهور المدارك تقريبا وتفهيما لا ان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه
وذكر ايضا في تفسير الفاتحة الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله هو امر معقول يرث اثره
ولا يشهد عينه كانه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيته والحق لا ثبوت لعينه ولم يحكم ليس للتجاه

فصل في اول ما ابتدأ من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما يسر لك المراتب الثلث
علمت ان اول ما نشأ من الوجود الواجب الذي لا وصف له ولا نعت الا صرح ذاته المنزهة عن جميع الكمالات
والنعوت الجمالية والجلالية باحدية وفردانية هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة
الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار
اضافته الى الاشياء في العقل والى الممكنات الخارجية مرتبة الواحدية وحضرة الالهية ومن المثالية
ليست علية لان العلية من حيث كونها علية تقتضي المباينة بين العلة والمعلول وانما يتحقق بالقياس
الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها وانتقائها فكل منها بعينها الثابت وكلامنا في
الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة يجيء في الفلسفة ساير الوحدات العددية والنوعية والجنسية

لانها مصحح جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجب من حيث كاسم الله المتضمن لسائر
الاسماء منشاء لهذا الوجودات من المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى
المندرجة في الاسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع واعلم ان كلما يطلق في الموجودات الخاصة التي
لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما يثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان الصادر الاول
هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام صحيح بالقياس الى الموجودات المتعينة
المتباينة المتخالفة الاثار فان الاولية هنا بالقياس الى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات
والا فعند تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق وماهية خاصة وجهة نقص وامكان حكمنا بان اول
ما ينشا هو الوجود المطلق المنبسط ويلزم بحسب كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص لجهة امكان خاص
وكالذات الواجبية باعتبار احدية ذاته مقدس عن كل وصف وعن الاعتبارات ويلزمها باعتبار
مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله جميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع
احديتها الوجودية جامعة بمعقوليتها فلذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وتنزه عن الماهيات
والاعيان الخاصة الا انه يلزم في كل مرتبة من المراتب الغائية ماهية خاصة لما لازم خاص فيكون الماهيات كما
علمت من الاسماء مع انحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتاثير انما الجعل لكل مرتبة من مراتب الوجود
المطلق اي نفس الوجود الخاص لكونه خاصا اي اتحاده بماهية الخصوصية لما علمت من بطلان الجعل
المركب بين الوجود وماهيته فالاحدية الواجبية منشا الوجود المطلق والواحد كالاسماء الالهية العالم
وجودا وماهية فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والله يكون بين الموثر والمتاثر
مناسبة وهو بينونة التاثير والايجاد **تنبيه تقديس** لما كررت كلامي سابقا على ان لفظ الوجود
يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه فالوجود بهذا
المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين ان الوجود بهذا المعنى
لا يطلقه احد من العقلاء على ذاته تعالى اصلا فضلا عن اطلاقه على انه تعالى الذي هو اصل الذوات ومبدء
الحقائق والوجودات ومنها المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول والوجود الاثباتي كما
في قولك او يس موجود شاعرا او زيد هو كاتب وهذا الوجود النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف
الجهة كما يقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم اذ لا وجود له في الخارج
مع تقييده بالخارج وكالذي اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فلذلك عند كثير من اهل الحق
كالشيخ محي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما

كان يطلق

كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء وبرتبة
الجمعية للمرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى ولذلك ظن
ان لا اختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما نشا عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه و
المغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال
آن خداوندى كه هست ذات او وست جمله اشيا مصحف آيات اوست وقال الفردوسي في ديباجة
كتابه جهان را بلندى وپستى تويى ندانم چه هر چه هستى تويى وقال العارف القيوم مولانا جلال الدين الرومي
في مثنويه ما عدمهايم وهستيها نما تو وجود مطلق وهستي ما واما عند علماء الظاهر واهل الكلام
فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود
ايضا عندهم على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف للخلاف المتحقق بينهم في انه
كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا نقصا للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا والاول
نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات واما ما ذكره
صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة
الوجود بل مفهومها الانتزاعي ويحمل منعه من اطلاق الوجود عليه تعالى وتكفير الطائفة الوجودية
من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عين الذات الاحدية فلا يصح
حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن هذا كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه حمل ورتب عليه
تكفيرهم
بكونهم بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته
تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك
الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تامل في كتبهم وتدبر بهم تاملا شافيا يتضح
لديه انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشائخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود ويظهر
له ان اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة
بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي يرجع الى المناقشات اللفظية مع التوافق في
في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت
فكتب المحشي في حاشيته كلامه ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكره
وظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى اللفظ فان الظاهر من مراده من الوجود
المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما اسلفناه في بيان المرتبة

الثالث من الوجود وهي التعميم لكل نعت اذ من جملة نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي
المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات و
اما الذي يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فاما المراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت
كمال وصفة واجبية من عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة او حيثية اخرى غير
ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا اما من
لدن يكون بحسب انه بذاته اعلى في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي من
مراتب تنزلاته ومنازل شؤوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته
ومنها ما قال في موضع آخر من كتابه ليس في نفس الامر الا وجود الحق وكتب المحشي بل ولكن ظهر من فيض جوده
بجوده مظاهره فللمفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال في موضع
آخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي بل هو الوجود الحق ولعله وجود مطلق وللمظاهر وجود
مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية الماهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم
لمن تنبه له وعقله هو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل
هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته بل اصبت فكررنا على هذا القول على غير ذلك من
المؤاخذات التي يرجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض
وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه صرف
وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه ماهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار
ارادة احد من معنى الوجود الحق او المطلق المقيد فلا يغتر ناظر في الحواشي التي كتبها هذا المعترض
على الفتوحات فيعتقد عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان ظهور التوحيد الخاص
الذي هو من خواص اهل الله امرا وراء العقول الفكرية قبل ان يكحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير
عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا نرى في ظواهر كلامهم اختلافات
ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من
المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين للاشارة الى توحيد الخواص واما
التوحيد الثالث هو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من
صفوته واخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا

لمنعوتها

لمنعوتها بعباراتهم وفصلوها فصولا فان ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط
صعوبة والى هذا التوحيد شخص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في
عين الجمع وعليه اصطلحت الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير
اليه مكون او تعاطاه حين او يقله سبب وقد اجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد
من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد

فصل في التنصيص
على عدمية الممكنات بحسب اعيانها وماهياتها لانك قد ادركت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه
توحيدا خاصا واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات والاعيان الكائنة وجود
حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من كونها مجالي لظهور الوجود وطور من اطواره تجليه
ولذا الظاهر في جميع المظاهر والماهيات المشهود في كل الشؤون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود
الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شؤونه وتكثر حيثياته والماهية الخاصة الكلية كمعنى الانسان والحيوان حالها
كحال مفهوم الكمال والشيئية ونظايرها في كونها مما لا اصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلين انه
المصداق في حمل شيء من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العينية او الذهنية
وفي حمل تلك الاعتبارات هو نفس مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجب بانها الماهيات الخاصة امور عينية
هي نفس الموجودات عينا ولا توجد بانها الممكنة والشيئية ومفهوم الماهية شيء في الخارج والحاصل ان الماهيات
الخاصة حكاية للموجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما
ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتأثر منها العقول والحواس بل الممكنات باجمعها الذوات
ما شمت الماهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم
اذ قد يفهم من كون واحد من الوجود معان كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو
سمي بغيب الغيوب وظهور بذاته لفعل شؤونه المسماة [illegible] واما ظهوره في الاشياء وهو عبارة
عن تجلية الوجود المسمى بالامر النوري ظاهرا باحكام الماهيات والاعيان وبسبب تمايز الماهيات الغير
المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتأثير كامر اتصف حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض
لا بالذات فيتعاكس احكام كل من الماهية والوجود للآخر وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الآخر فيه بلا
تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر
والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير فيها وبتعدد الماهيات تتكثر
ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشكاة والرواشن فاكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود

يعني وحد الحق تعالى حق توحيده
الذاتي احد اذ كل من وحده اثبت فعله
واسمه في توحيده فعقد جحده باثبات الغير
اذ لا توحيد الا بفناء الرسوم والآثار كلها
توحيد من ينطق عن نعته عارية اذ لا نعت في
الحضرة الاحدية ولا نطق ولا اسم ولا رسم والنطق
والنعت يقتضيان الرسم وكل من شم
رائحة الوجود فهو للحق عارية عند الغير يجب
عليه ردها الى مالكها حتى يصح التوحيد ويبقى
الحق واحدا احدا فلذلك ابطل الواحد تحقيق
تلك العارية التي هي ذلك التوحيد مع بقاء رسم
الغير فانه باطل في نفسه في الحضرة الاحدية توحيده
اياه توحيده اي توحيد الحق ذاته بذاته هو توحيده
الحقيقي ونعت من ينعته لاحد اي وصف الذي
يصفه بوصف مشترك جائر عن طريق الحق مائل عن
لانه اثبت النعت ولا نعت ثمة و
اثبت رسمه باثبات النعت ولا اثر
لشيء في الحضرة الاحدية ولا اثر ولا
لم يكن احدية فعلته من شرح
منازل السائرين ١٢

من لوازم الهيات كلها فانها امور عدمية لا تعين لها في مفهوم السلب المفاد من كلمة لا في مثالها داخل فيها و
لا تعين لها انما هو باعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل لا يعقل انها غير موجودة لا تحدا انفسها بحسب
ذواتها ولحسب الواقع لانه ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لكن لمن يصير موجودا بتاثير الغير
وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه والحق في الهيات موجوديتها انما هي باعتبار بواسطة
تعلقها في العقل بمرآت الوجود وظهوره بالحوارح كما قيل شعر وجود اندر كمال خويش سارى است تعينها
امور اعتبارى است فحقايق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير
الوجود الحقيقي صفة لها فتصير به ظاهرة وبرى الوجود الحقيقي بسبب اجتماعها في اقتضاء تلك الصفات
الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية سيه رويى ز ممكن در دو عالم جدا
هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات
فاضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكما كنت في هذا الامر فيما قوله كل شيء هالك الا وجهه
قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا الى تفسيره عند كلامه في وصف العارفين بعين العيان فراوا
بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انها تصير هالكة في وقت من
الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم
محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق راى موجودا لا في ذاته لكن
من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى
ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فاذن كل شيء
هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب القوم كالشيخ الكبير وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق
عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا
عقايدنا على ميزان القرآن والحديث وجدنا منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تاويل فعلمنا انها الحق
بلا شبهة وريب والمالكات تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لها
المنكرة لحضرة احيانا وحملنا الآيات والاحاديث على مدلولها الظاهر ومفهومها الاول كما هو المعتبر
عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حقه وصفاته
كالمجسمة قال بعض العلماء المعتقد اجراء الاخبار على ظواهرها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل
الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت بيت
در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخاموشى تعطيل ومنهم كون الماولين في الآيات والاخبار و

اكثر اهل

اكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق ولكن لها مفهومات
وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منهما ويؤيد ما وقع في كلامه صلعم ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا و
مطلعا ولو لم يكن الآيات والاخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الاولية من دون تجسيم وتشبيه فلا
فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبا لتحير الخلق وضلالهم و
الناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على ثلث طبقات الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين
حملوها على مفهوماتها من دون تصرف يلزم منه نقصا او نقضا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي
من العلماء والظاهريون من الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الآيات والاحاديث على وجه يطابق
قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم من طور البحث ولم يتعد بواطنهم واسرارهم الى
ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من اهل اللغة والحديث
وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا من هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الههم
جسم او جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن لا يليق بحال اكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على
الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحياء وما
يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا او منزها ومقدسا محلا كالقائل كن يهوديا صرفا والا فلا
تلعب بالتورية وظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا ومقدسا محلا كما قال فيبقى لهم ان يكونوا
مشبها مطلقا والحق ان كلا من طريقي العامة والمعتزلة اي الماول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي
هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظرون في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة باليسرى
والماولة باليمنى واما الكامل الراسخ محمود العينين السليمتين يعلم ان كل ممكن زوج تركيبي له وجهان
وجه الى نفسه ووجه الى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه الفائض على كل شيء و
الظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس
لها حول وقوة الا بالله العلي العظيم ولا شأن الا قابلية الشئون والتجليات وهي في ذاتها اعدام
ونقايص فينسب اليها كل نقص وآفة وفتور ودثور قائلا بلسان مقاله طبق لسان حاله في خلوات
الحكم عن نعت الوجود وشغفها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لعله الوجود
في ذاتها رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانه قدح ولا خمر

وهم وتنبيه

لئن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يسلكوا طريق العرفاء ولم يبلغوا مقام
العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان الحق

بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة
عن المظاهر والمجالي المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لها
بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة
منه وذلك القول كفر صريح وزندقة صرفة لا يتفوه بها من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر
الشنيع الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم تحاشت عنه اسرارهم وضمائرهم ولا
يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق
الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على
مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجرون احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الالهية
كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة او العين الخارج عن دائرة الوجود
والجعل وما قال في مفتاح الغيب الوجود حكم من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الاحوال الذاتية
وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الوارد والوارد لان فوقهما يعني فوق الطبيعة عالم العدم
المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث فيها اي في الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول
منه اشارة الى ما قال في مدايح المصابيح واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود
عالم الملك عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا
النحو من الوجود الظلي ولكن لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود في عرفهم للكون
مبدأ لاثار ومنشأ للاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الموجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكل ما
لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوجود الحقيقي ... وغيب
الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لعدم علم
لان الوجود قد يطلق على الماخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه
اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله في نفسه ووجوده انما
هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته تظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية المعبر عنها
بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا
بعد طور في المظاهر المعبر عنها بالمعروفية وهذا الظهور الثاني هو شان من الذات القيومية في المرائي
العقلية والنفسية والحسية بمدارك كل شاهد وعارف وغافل كل ذكي وبليد وعالم وجاهل على
درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا والتكثر في الظهورات او التفاوت

في الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت
الازلي على ما كان عليه بل الان كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد
غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا **فصل** في اثبات ان للاشياء جهات الشرور عن الوجود
الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية وهي المعبر عنها
بالثبوت فالاولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة
عن معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس موجودية
ذلك الوجود في اي ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك ومن غير انفكاك
من الشيئية عن نفس الوجود كما زعمه المعتزلة بل على ما هو راي المحصلين من المشائين وقد علمت
ان موجودية المهيات ليست بان يصير الوجود صفة لها بل بان يصير معقولة من الوجود متحدة به
فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا ومن الشيئية على ان مهية الممكن عين
الممتنع ويقبل الفيض الربوبي ويسمع امر كن فيدخل في الوجود بما ذكرنا كما اشير اليه في قوله تعالى
وانما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال انه يدل على ان للممكن شيئا مقررا قبل وجوده
وفي حيث الخارج فكيف يكون معدوما مطلقا قابلا لذلك قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها
مرتبة سابقة اجمالية منشاؤها علم الحق الازلي بذاته وتعقله لمراتب الماهية وشئونه فكما ان الوجودات
قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كانت لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات ذاتية منبعث
عنها الماهيات والاعيان الثابتة في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار
معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما يجيء تحقيقه في مباحث العلم الا ان معلوميتها في
الازل على هذا الوجه انما باعتبار تبعيتها للوجودات الحقائق الامكانية في علم الحق منشأ
لظهورها في المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه
ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات
مهية من المهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شان كل متحدتين مع
وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على
وجودها المنسوبة هي اليه اما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه
بالموجودات كلها اشياء اجمالا وبالمهيات كلها اشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى
اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سبق وسمعك برهانه من ذي قبل ان ثابت العلم

واما في الخارج فكذلك لان الفايض والمجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والمهيات تابعة
في الفيضان والمجعولية بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان موجودية الاعيان وقبولها
للفيض الوجودي واستماعها الامر الواجب بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها
بنور الوجود لا اتصافها بامر غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على
الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار
تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله عم كان الله ولم يكن معه شئ
ومعلوم انه ليس للمهيات كالامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية كالشيئية
الوجودية على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطايفة القايمة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي
حديث كان الله ولم يكن معه شيئا قال والان كما كان وذكر الشيخ علاء الدين في رسالة فوايد
العقايد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد ويشاهدون
جلال ذاته كما كان ولم يكن معه شئ ويعرفون انه الان كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية عن بعضهم وبعض
كل شئ هالك الا وجهه ما عاين كل من عليها فان من غير شك وتخيل وهذا المقام مقام الوحدة فاذا
تقررت هذه المقدمات فنقول ان المهيات والاعيان الثابتة وان لم تكن موجودة براسها بل مستهلكة
في عين الجمع سابقا وفي تفاصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب
تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ للاحكام الكثيرة وللامكان وساير النقايص والذمايم اللازمة
لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والافات التي هي من لوازم المهيات من غير جعل فيصير هذا
الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص اليه فعدم اعتبار الاعيان والمهيات واستنادها الى ذواتها
[illegible] الاشكالات التي منشأ للضلالة والحيرة وللالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ
باعتبار شيئية المهيات واستناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في هذا
العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده وبهذا سر
القدر على انه يمتنع الحقيقي عن عدة شيئية الاعيان من جملة شئونه باعتبار بطونه وعلى الصور التي هي تجلياته
التي هي عين ذاته في مرتبة سابقة على الظهور بالكنه الخوض في هذه المسئلة يحير العقول الضعيفة وقال عم
العلماء من لا يكون بهذا السر خبيرا مغرقة علمه وفهمه مضلة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا يزل
قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم ولاجل ذلك اشار القونوي بقوله وان كانت شئونه ايضا من احكام
ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وهو سر لا ساحل لها ولا مخلص منها الا لمن شاء الله

وقال

وقال ايضا ومطلق الظهور حكما للاشيا ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي
بالتعبير المظهري وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتملت عليها العلم بالنسبة
الى الوجود المطلق من وجه محال فالظهور بعينه في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة
اخرى ولكن حصول الاشتراك في الظهورين بامر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الاخر فالتفاوت [illegible]
في شي من شرايط او شروط او المتبقي علته لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط او الشروط مرتبة
كان الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك واحكام الوجود من حيث تشكل التعين وبالنسبة الى كل
معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل ولكن متناهية الاصول انتهى كلامه

فصل

فيه بيان انه لا الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والافات لطبيعة الوجود على وجه لا
يبلغ خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بان منبع الوجود الحق لا احدية من جهة
عن المهيات المتباينة بحسب مفهوماتها وشيئيتها ولوازمها وقذف بالحق على الباطل صارت موجودة
بوجوده او واجبة به حقا الحقيقة ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من
مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت
الذاتية المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب
الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتخالف بين
المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس التشخص والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو
ويجد الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شئ بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة
فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات
عن الالوان قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة في شرح بعض الاحاديث كلما كان في ذاته
من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة المتقيدة وكان في غاية اللطف فان ظهوره وتعينه في
حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية لتعينه وظهوره
انتهى فقد ظهر ان الكمالات في المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة هو ثابت لها
من وجه ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات وجهة مهية وجهة وجود وظهور
وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات وله الحمد والشكر على افاضة الخير على الاشيا واذا ثبت كون
كل ممكن ذا جهتين جهة مهية ووجود وحيثيتي امكان ذاته ووجوب بغيره وصح اثبات ما يليق به اليه
وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء هو الوجود وجهة التخالف

والشرية من المهيات فقد دريت لفظ التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليهم السلم
يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض في تاويل فالايجاد والافاضة و
الفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور
والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستعداداتهم
كما نظمه بعض العرفاء حيث قال از انجانب بود ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل
والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية والمهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه
من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تع بالنظام
الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك المهيات في الخارج
بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس
وهو بعينه القدر الخارجي اذ التقدير تابع لعلم الله تع وكلا مادة الوجود غير منفك عن ذاته وبها
للابتداء وحدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حصول بعض آخر لا تستطلع عليه الا ان شاء الله عند
معرفة الزمان والدهر والسرمد وكيفية نسبة هذه المعلقة الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا
في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله وعن بيان احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس
التسلوذ تبين كيفية تكليمه مع ملائكته ورسله لا على الوجه الذي يتعلمه الاشاعرة والحاصل ان النقائص
والذمايم في وجودات الممكنات يرجع الى خصوصيات المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود
وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز احدهما
قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تع قل كل من عند الله
وما احسن ما وقع متصلا بهذه الاية ايماء ولطافة بهذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون
يفقهون حديثا وذلك لان المسئلة العلة والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان
المعلولات اغاير استار لها وجه العلل وفيها يهلك من يهلك ولذلك ترى العلماء حيارى فيها فمنهم
من يثبت الاسباب ومنهم من ينفيه كما قيل ان الناس في هذه المسئلة حيارى وجهلاء فمن استنقذ
من هذا الداء والضلال والمزلقة التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية
الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل اثر لا محالة وجهين خاصا الى رب الارباب ومسبب الاسباب
بلا سبب وبغيره ويحمل والتاثير الذي يشاهد من الاسباب انما هو من اسم من اسماء الحق الذي هذا
السبب مظهره ومربي له بلسان الذكر في مرتبة لا عن نفس ذاته الكاينة فانها فاسق فا خلاف

الحقايق

الحقايق في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء الكثر الشرور والنقايص يرجع الى خصوصيات
القوابل واستعداداتها الى خبث المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود
ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تع ولزوم كل شر
وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في قوله تع حكاية عن الخليل على نبينا و
عليه السلم واذا مرضت فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى
ربه وفي قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العفو الرحيم اشارة الى ان
العذاب المنعكس للجاهلة الشقية ليس من قبل الحق لاولا من جهة الانتقام بل لكونه العقوبة من نتايج
اعمالها وافعالها ومن لوازم اخلاقها الردية كما انها من حال حطبين انهما يوم الاخرة لخطيئة سابقة
لمن ادى بهما الى مرض شديد وان المغفرة والرضوان من لوازم جودك وله رحمة وافاضة وجوده
على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلعم حيث ذكر في دعائه والخير كله بيديك و
الشر ليس اليك وفي حديث آخر عنه صلعم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه
فقد ظهر ان ليس للحق الاحداث الا افاضة الجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى
الفعل والتكميل ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل **فصل** في كيفية كون
الممكنات مرائي الظهور الحق بها ومجالي لتجليه الاعليها قد اشير فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات
مرائي الوجود الحق تع ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة ان يحكي صورة ما تجلى فيها
الا ان المحسوسات لكثرة قصورها وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الا اول
الا في غاية كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية و
بيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه
ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تماميته وفرط كماله فضل فاض من ذاته
وفيض ذاته لكونه فوق التمام وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره
الاولي لاستحالة التثنية وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو
المضيء في النورية فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة
والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلية والتاثير بلسان قوم آخر و
المحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض والكثرة والتعدد حسب كثرة الاسماء والصفات
في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من ال

البعد

المهيات بحسب الذي لها بحسب انها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما هو بحسبها بعض والا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ الحجة الربيق العربي في الباب الثالث والستين من كتاب الفتوحات المكية اذا ادركت الانسان صورته في المراة تعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المراة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المراة صورته ولا هي بينه وبين المراة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال وليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل على الحقيقة فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة اقول وينبه بذلك على ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في ادراكه الى ان يبلغ عجزها الى ان يقول هل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شئ ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس بشئ مباين لقابل ولا بالامكان البحت فالحكمة في خلق المراة والحقيقة الظاهرة فيها بماية العبد لكيفية سريان نور الحق في كل الاشياء وتجليه على مرائي المهيات وظهوره في كل شئ بحسبه فان وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس مهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه والامكانه ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقيق كما مضى ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على كل الاشياء بتجل واحد وافاضة واحدة انما حصل التعدد والاختلاف بحسب تعدد المهيات واختلافها في الحق ويتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد ومنه يستفاد ان العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضوريا لا حصول شبح اخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه الوفاق كما تبين لك ومن هنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ الفياض هو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من حيث افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلايل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من حيث فناءها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاتها فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج الا انه يرى ما من الحقايق غير ما وقعت في الاعيان والا يلزم التكرار في التجلي كما لا يخفى وهو مما قد ثبت بطلانه وهما نفاه الوفاق والحكماء الرفاقيون القائلون بان وجود الاشياء في الاعيان هو بعينه كون معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء

والله عليم

والله عالمية الحق سبحانه بالاشياء وهي بعينها فيضانها عنه باشراق نور الوجود فكلما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا اشباحها وامثالها واما الناقص المحجوب عن الحق في مراة كل الاشياء يعتقد على حسب ما يراه فيه على صورة معتقدة فاذا تجلى الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقد الكه ينكره ويتعوذ منه ومن هنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرونه الحق في مظاهر الاشياء واليه الاشارة في قوله انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية وينكر ما لا يعطيه شانه والسالك الواصل العارف يشاهد الحق بوجوده من نسبة الخلق اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته من الخلق لضيق العالم عن كل شئ فكلما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في تلبية الحال المحل فانه عن كل شئ ذاهل عن مراتبه الالهية وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجلي الراجح له التفصيل مستمرا عن الاجمال فيشاهد الحق على حسب اسمائه وصفاته فيرى الخلق الحق فيرى في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون على هذا المقام بالاشياء من جهة العلم عبدا لكل الاشياء مظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق عليه انه نور كل الاشياء كما هو في مراة وجه الكريم الذي له غيب السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مراة حقايق الاشياء لكن مراتيته كل من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي غير ذات الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوى الخيالية الجزئية التي هي مظاهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر الصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها لكن لما كان لم يكن حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد ذات كل منها بقيد وجودي لم يكن صادقة من كل الوجوه ولذلك لم يكن كاذبة ايضا من كل الوجوه فانك اذا نظرت الى خصوصيات المراة وكونها من حديد او زجاج مثلا يحجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا يكون نصب عينك ذلك مظهرها المقيد بها وحدها واذا قطعت النظر عن الحديد والزجاج ولم ينظر اليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا تعقد ذلك ينظر الى الصور المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق ولذلك لم يكن ملتفتا اليها فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المراة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلف المرائي صغرا وكبرا او استقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المراة تحديبا وتقعيرا وصقالة وكدورة ولذلك لم يكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الامكانية واما الحق سبحانه

فلكونه ذاته ذاتاً فياضة يفيض منه صور كل الاشياء ومعقوليتها لكون ذاته مظهراً يظهر به كل شيء على
الوجه الذي هو عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدأ للاشياء فلذلك شهود ذاته مبدأ
شهود كل شيء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكان شهود ذاته ليس ولا يمكن
الا نفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف حقيقي ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود
الخلق وشهودهم فكذا شهود ذات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة شيء
فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود كل الاشياء على ما هي عليه من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها
وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته فثبت تحقق ان ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة
تدرك بها صور كل الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليها في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي
الممكنات **تفريع** قد علم بما ذكر انه لا يمكن معرفة شيء من كل الاشياء الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقاً
اذ وجود كل شيء ليس الا كواحد لا يحصل الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانقطاع
كل اثنينية في تجلي الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني بالاشياء ذوات الاسباب لا يحصل الا من
جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام **تعقيب** قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما
قرع سمعك في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول
المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة
من ان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد
دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققناه ليس الا كواحد خاص من تعينات العلة ومرتبة
معينة من تجلياته ممتزج في حقيقة العلة غير منشؤها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علة
الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه كل انسان في واحدة من المرائي المختلفة صغراً او كبراً او كدراً او تقعيراً او استقامة
واعوجاجاً وقد حقق الشيخ الجليل محي الدين كما عرابي هذا المطلب تحقيقاً بالغاً حيث ذكره في الفص الشيثي من
فصوص الحكم عند تقسيم العطيات الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابداً
الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق و
لا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها مع
علمك انك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها ثم قال فاذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها
غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلاً وما بعده الا
العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست

عينه

عينه انتهى **تعقيب آخر** ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان المذاهب بين الناس ونحل الفهم في باب معرفة
الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق والرد والانكار منهم يؤول الى غلبة احكام بعض
المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية
للعقول القادسة تعقلوه تلك العقول في تجليه عن شوائب التشبيه والنقص وتجرده عن لوازم
التجسم والتكثر فكذا احال من كان من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء وينكر كلام لم يكن من
المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا احال من كان في درجة تلك العقول لادراكه
بحسب ما يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شأنهم ادراك الحق كالعقل الا في مقام
التشبيه والتجسم واذا تجلى بالصفات التشبيهية فيقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها متشبهة
من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم
اعطاء شأنها الا مرتبة البعد عن عالم التجسم والتحاشي عنه فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية
والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما ينافيها ولم يكن يعطيه شأنها
وذلك لان كل واحد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا
يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل فرقة من الفرق محجوبة عن الحق بنفسها الا من افضل
من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فان كلا منهما تدعي السلطنة على غيره ولا ينفك عن
ذاك فالعقل يدعي انه محيط بادراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك
الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقائقها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في
مقام الفكر والنظر العلم الاجمالي بان له رباً منزهاً عن النقائص والصفات الكونية وهو محتجب عن شهود الحق
ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في آفاق العوالم وكذا الوهم يدعي
السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فكلاهما من العقول
نصيبه من السلطنة وكذلك كل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصته من الترك والخلاف
الا لكونه عبداً لاسم من اسماء الله ولا لعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه في قوله سبحانه ومن الناس من
يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل
فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة
فلهذا سمي بهذا الاسم الكل افراد نوع كل انسان لانه قد شاهد الحق كما هو في جميع المظاهر الامرية والخلقية
من غير تفرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي ايضاً لما مر من ان تجليه في حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد

شئونه وحيثياته المسمى بالمهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتاثير بل انما هي انحاء الوجودات التي هي اظلال للنور الاحدي وتجليات للوجود القيومي من حيث الاتحاد فيصير احكاما لها ومحمولات عليها فالكاملون العالمون بالحقايق على الاطلاق عليه ربي شكرهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض الحقايق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة والعاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الاوية الطاغوتية من غير معطلة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك الحقايق والانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما هو حظ ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضاته لانهم حيث استتر عليهم الوجودات التي هي نفس فيضات الحق وانحاء تجلياته بلوازم المهيات التي هي امور باسماء واصنام نحتها لها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتأخرة اليها ولم يعبدوا الحق كما هو في جميع المراتب وحجب كل كل باسماء لانهم لم يعلموا الذي الحق هو المتجلي في كل شيء مع علمهم انه المتعالي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء ذكر اجمالي انظر ايها السالك طريق الحق فانك ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الاسماء الحسنى **فصل** في ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف واذا صدق سلبه كان الشيء على ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انه اذا قلنا الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد ولا يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من

تعقل

تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نعقل مهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع ولكن ليس هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فاذن الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا الكلام في غيره من المهيات ليست من حيث هي الا هي والكثرة في الواقع غير خال عن طرفي النقيض يجب كل شيء من الاشياء غير نفسها في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له لصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرها من سلوب الاشياء فكل مصداق للايجاب والسلب محمول عنه عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا فيقايس بينهما وتسلب احدهما عن الاخر فان الشيء بما هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هو صورة زيد صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما محضا بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او نوع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم الا لزم ان يكون مركبا من فعل وقوة وكان له نقص ولو بحسب التحليل العقلي بحيز من المعاني الذهنية فواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وامكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا السلب السلوب والاعدام والنقايص والامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل نقص فما هو مجبول بكل صور واقعة وشيء والمسلوب عنه ليس الا النقايص والاشياء وقصوراتها وشرورها لانه خيرية الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق بذلك الشيء واكد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم **فصل** في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود الكامل وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان في شيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود فنقول اولا ان الامكان امر عدمي كامر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان

لان لا يكون سببا ولا جزءا من السبب وذلك لان سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء والمفيد للثبوت لا بد
ولا بد ان يكون له تحقق وخصوصية فهو ثابت فاذا كل سبب فهو ثابت وبعكس النقيض كل ما ليس بثابت
فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب
ويعود ايضا ما ذكرنا اولا فاعتبار كل امكان ولا اعتبار واحد كسائر السلوب الغير المتناهية ولو كانت
لا نعم لذات المؤثر الجهة الثانية لزم كل الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينهما في العدد فقط او بين متباينة
في الماهية فلو كان تباينهما بالعدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء لما وراء افراد جميعه
واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها لذاته فلا يكون استناد التاثير الى بعض الامكانات اولى من استناده
الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك المعلول مثلا اذا جعلنا الامكان
وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك ولزم لا نهاية الافلاك بل يصدر
من كل فلك فلك الى لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد و
نقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيم الامكان الى الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان
الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد
امر واحد والاختلاف انما يقع في امور خارجة عن مفهومه وبهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف الا
بالخارجيات فلانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير
مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير لموضوعه برهان آخر
لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بشرط ذكره مع موضوعه او لا فان لم يكن بشرط ذكر الموضوع
فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان غنيا في فعله عن شيء لكان غنيا في ذاته عن ذلك الشيء فان كان
كذلك كان الامكان جوهرا قائما بذاته وان كانت مؤثريته بشرط ذكره مع موضوعه فيكون الامكان جزءا
من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان يكون بشرط ذكر الموضوع
او لا بشرط ذكره والثاني محال كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان جزءا آخر من هذا المؤثر في المؤثرية
وينقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة فان قلت
فكيف ذهبت الحكماء الى ان الامكان العقل الاول مبدأ صدور الفلك وامكانات العقول مبادي الاجرام
الفلكية فانتهزت الفرصة لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فطوبى لمن الذي قال
نقال الحكماء ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوبه للعقل هذيان لا يليق بالعوام فضلا عن
من يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شيء ليس الا مثل قولهم في عدم العلة علة لعدم المعلول

وكالذي

وكالذي ذلك العقل ليس معناه ان للعدم تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول
فكذا مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكانه لا يصدر
منه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب للوجود والعدم سبب العدم بالمعنى
الذي اومأنا اليه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه اي بالعرض
وكذا الكلام في امكان الماهية في الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشياء عند من
كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في
شيء فلان تاثير الشيء لو كان بلا شركة المادة الجسمانية لكانت مستغنية في تاثيرها عن المادة فيكون مجردة الوجود
عن المادة لما سبق ان الغني في الفاعلية عن شيء غني في الوجود عنه لان الموجدية جزء من الموجدية و
المفروض خلافه هذا خلف ولو كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول والانفعال لا الفعل والتاثير
والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون له نسبتان الى شيء بالوجوب والامكان فالمادة يستحيل ان يكون
فاعلا ولا شريكا لفاعل والقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان يكون مؤثرة في
الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا للوجود ما معناه الا كما ان الوجوب والامتناع يخرج الشيء
عن ان يكون قابلا للتاثير المؤثر فيه والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثير ولا يمنعه عن ذلك فخرج الامكان
زوال مانع الفاعلية والتاثير في شيء فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى
كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود وهو ان في عالم الاستعدادات
يوجد صور متضادة متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود البعض الآخر وقبول المادة اياه في هذا
المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف لكون المادة مصونة بالمائية بعيدة عن قبول الصورة النارية
وكونها هواء يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت سخونتها الهوائية اشد تسخنا صارت مناسبتها
للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون فيها
امكان لهما فاذا اشتدت السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية
اقوى من استعدادها لقبول الهوائية فقبلت النارية فصارت نارا صرفا فالامكان الاستعدادي مرجعه
زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة الآن ان المزاج
مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات لما له انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية او النباتية
او الجمادية اي امكان لهما وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما
زال الصرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول المادة لكمال آخر اقوى حتى اذا تم استعدادها

للكمال لا قصور وفي التغير ونحا لحيث كانها نالت عنها ملك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة
الفلكية الخالية عن الصور والهيآت المتضادة اعني النفس الناطقة لان المبدأ كلي فياض دايما والمادة قد
نال عنها المانع فحصلت لاجرم فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية لان معناها يحصل عند
ارتفاع الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست موثرات
في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي معدات لصلوح القوابل والمواد لان علمت ان كل كاين في عالمنا هذا
لابد من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليمكن قبولها للاحقة
وكذا الامور التدريجية لذاتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لابد في حدوث كل من افرادها [illegible]
منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات في ان حصول كل جزء او جزئي منها في مكان يستلزم زوال
الآخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب **فصل** في ان القوى الجسمانية
لا تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله فقد
ثبت بهذا المطلب ان القوى القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكذا كل ما يتقوم
وجوده بالمادة يكون وجوده وجودا من ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعني
فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع له على جهة ما بالقياس اليه لم يفعل فيه ولما اردت زيادة
شرح فنقول كل قوة تقتضي اثرا وفعلا فلا يخ اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها
في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو اقرب الى ذلك المحل اولى بقبول ذلك الاثر و
اما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في محل مترتبا على تاثيرها في محل آخر مثال الاول القوى الغازية فان
تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول
السخونة اليه اشد واقدم فالقوى متى كانت كذلك فعلم ان لها تعلقا بذلك الجسم اما احتياجا في
ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوى النارية واما احتياجا في فاعليتها اليه لا في ذاتها مثل النفوس
فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوى التي لا تتوقف تاثيرها في فعلها
الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء دون شيء من الاجسام وجب
ان لا يكون لتلك القوى تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من
كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون
لها تاثير في الوجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع المجردات والوضع ممتنع واذا ثبت
هذا ثبت ان القوى الجسمانية لا تاثير لها في الوجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود

شيء من الاجسام وليس لقائل ان يقول كما لا تاثير للجسماني في المجرد لانه لا نسبة له الى الاجرام في وجودها الى
شيء من المفارقات لانا نقول يكفي في تحقق تاثير المجرد في شيء كون ذلك الشيء في ذاته ممكنا فمن تحقق
الامكان الذاتي فاض الشيء عنه سواء كان ذلك الشيء في نفسه ذا وضع اولا واما موثرية القوى الجسمانية
فلا يكفي في تحققها كون ذلك الشيء ممكنا فقط بل ولابد ان يكون محل ذلك الشيء له نسبة وضعية من محل القوى الجسمانية
وذلك مستحيل على المفارق والمادة اذا حدثت فيها صورة او كمال من الجوهر المفارق وكانت هي المنفعلة
بنفسها لا المتوسط بين المنفعل وبين غيره وهناك لم يكن المادة من الفاعل بل المتوسط وبين المعنيين
فرق فان رجعت وقلت اليس حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع
للبدن بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن
حامل امكانها وجه كما سنبين انه هو شرط على وجه لفيضان المعلول عن العلة لا انه موثر في ذلك و
هكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا الكل قوة حالة في محل فانها غير موثرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبل من
لوازم تلك القوى كما سيعود ذكره اذ لا وضع للكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه **فصل**
في ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فلان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر
عن وجوده الا شيئا يتساوى بالنسبة اليه الوجود والعدم فلا يكون في ذاته بحيث انه موجودا
فذاته بذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شيء آخر فكل ما هو سبب لشيء فلابد ان يكون لوجوده تاثير
في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للموثرية فلو فرض مجردا عن الماهية لكان اولى بالتاثير لان
الماهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للعدميات في شيء كما ان القوى المادية
لو فرضت مجردة عنها لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوايب النقايص والاعدام على ان ذلك
مطلب آخر والذي نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما الشك الذي اورده الامام الرازي
وهو ان الوجودات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان الاول استحال
ان يكون وجود شيء علة لوجود شيء آخر اذ لا اولوية في تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على البعض بالذات
لانها متساوية الاقدام في ذلك وان كان الثاني فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجودات لاحتياج
العرضية ومورد التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا ولان العقول اخذ الوجود بالامر البديهي وهذا الامر
قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات انما يقع في امور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما هو غير هذا
المفهوم هو غير داخل في الوجود بل خارج ولان الوجودات ان كانت مختلفة الماهيات كانت مركبة
من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المعلول كالوجود مركبا فيلزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من

وضع له بالنسبة الى ذلك ليس له افعال ولا تاثير في شيء
في المجردات اذ لا وضع له بالنسبة اليها فوجب ليس له

معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة يكفي مؤنة ابطال هذه الانظار
الواهية وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه متشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم
والتأخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح
لها اما نفس الوجود او اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية
وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقي ان المعلول بالذات ليس الا
الوجود والمعترض كلام الرازي رحمه الله بان الوجود ماهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت علة صالحة
لكل معلول بيانه ان الماء اذا تسخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات وحقيقتها في
الوجود الفايض عليها من المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم
دوام وجودها لان الماهية قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط ما فلنحرك
على ذلك الشرط وجود السخونة او ماهيتها والاول باطل لان ملاقاة الماء شرط البرودة ووجود
البرودة مما او لوجود السخونة فليكن ملاقاة شرط الوجود السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشيء كان
شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض
والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط
وعلة وكل ذلك باطل بديهة الحس واما الثاني وهو ان يكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم
فان الماهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعي سببا
وعلة ولا محة ينتهي الى واجب الوجود فظهر ان الماهيات مجعولة بانفسها لا بالوجود ها فقط انتهى كلامه
اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود ماهية واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك
ومع ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجوده تعالى في شيء من الاشياء لان وجوده يساوي وجود الممكنات
عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له في
تاثير شيء والمؤثر في شيء لم يكن علة له فلم يكن وجود الباري سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكر
انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار
موصوفية ماهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له حاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية
في وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما ما قيل ان الماهيات غير معلومة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله
اقول ان هذا الفاضل ومن كان في طبقته زعموا ان المعلول في ذاته لا بد ان يكون له هوية قبل التاثير و
عرض له حاجة زايدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هي المعلة متحققة للوجود من حيث كونه

من حيث انه بل اذا نسينا ... لا وجود في نعوض له الحاجة الامكان وبسببه يعرض له الحاجة صح

وجها

وجودا بل الماهية لا انسبتها الى الوجود كنسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة في ظرف التحليل
فلهذا حكموا بان اثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا انه لولا الوجود لم يكن
ان تتصف الماهية من الصفات اولا بالامكان وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد
بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة الى ان نعيدها وعلمت ايضا معنى الافتقار في نفس الوجودات
وانما افتقر الوجود الى الجاعل من نفس الماهيات اليه وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود والذي ذكره
فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست معلومة لها وذلك كما يقال في مباحث الماهية
ان عوارض الماهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هي اي من حيث الحيثية ليست ثابتة لها الا انها لا
يثبت لها الماهية في الواقع فالماهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان المجعولية ليست
من عينها فانما اقول هنا مراده من التاويل وقد علمت من طريقتنا ان كلا من المعنيين بعيد عن الثلثة
كما بيناه **فصل** في انه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه هذا البحث كالذي في الفصل السابق
وان كان لايقا بان يذكر في مباحث العلة والمعلول لكنه مناسب ايضا بمباحث التقدم والتاخر وما يتلوها
فنقول ان لهذا المطلب حيث تشبثت طائفة من الجدليين فيه لا بد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر فيه
براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او ليس امكانه دائما والثاني باطل وذلك
لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته
لا ينقلب ممكنا ولان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيكون ممكنا ازلا وابدا او لامر
خارج وذلك الخارج ان كان دايم الهوية فيكون الامكان دايما او غير دايم فالكلام فيه كالكلام في
الاول ولان الامتناع الازلي ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم الماهيات يستحيل ارتفاعها
وان كان امتناعه لا لما هو هو بل لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا واجب الثبوت فيلزم
امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الاول حتى ينتهي بالاخرة الى
واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تاثيره
في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فنقول ذلك الشرط ان كان واجبا
لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الارتفاع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي الى موجود
واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل وهذا اشكال وهو
ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم هو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال بان امكانه مختص
بوقت دون وقت لما ذكر من الادلة فاذا امكانه ثابت دائما فلا يلزم من دوام امكانه وجود عينه

الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا
ما نيا لما الذاتية للشيء لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث
خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول كلامنا ليس في شيء هويته عين التجدد والحدوث
بل في هيئة يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان يستحيل ان يكون
دائمة فرضوا هيئة الحدوث بل في هيئة تعرض لها صفة الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها
لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا
امكان الحدوث وكون الشيء ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان
الجوهر يستحيل عليه وجود البياض والحركة وامثالهما يستحيل عليها الوجود القائم برهان
المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير الفاعل فيه وكلاهما باطل لان الفعل لو
افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له فالعدم المقارن مناف للفعل ومنافي الشيء
يمتنع ان يكون شرطا له والثاني ايضا محال لان وجود كل شيء ينافي عدمه والمنافي لما يجب ان يكون
مقارنا يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافي لا يكون شرطا البتة فاذا الامر الفعل في كونه موجودا ولا
الفاعل في كونه مؤثرا يفتقر الى سبق العدم برهان آخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهي
في حال استمرارها وبقائها اما ان يكون محتاجة الى المؤثر او لا يكون فحينئذ اما ان يكون لاجل انها
خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال انها
خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته لا ينقلب واجبا لذاته بديهة ولان امكانات الممكنات لو كان
لذواتها فهي دائما ممكنة الوجود ولو كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان
لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل وللامكان امكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضي الى امكانات
متصلة لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لان الامكان
جهة الحاجة فان قيل الشيء اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان
يكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المحال لانه ان تحقق الوجود تحقق
الاولوية واذا تحققت الاولوية استغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا الحجة
يؤدي الى العدم وذلك محال ولئن لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كانت تلك جهالا الا ان
تلك الاولوية مفتقرة الى الوجود بسبب والذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى السبب الاولية
فلا يكون غنية عن السبب برهان آخر افتقار المعلول الى العلة اما ان يكون لانه موجود او في حال

اولانه

اولانه كان معدوما او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون لانه موجود العدم هو المقتضي لانه
نفي محض لا حاجة له الى العلة اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود
مسبوقا بالعدم كيفية يعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود ولو كان
على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حال الضرورية لانه يستحيل ان يقع
الا كذلك فلا يبعد ان يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان
كل اربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا امر واجب لا بعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده
مسبوقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فالذي المفتقر الى العلة هو الوجود برهان آخر
للواجب تعالى صفات فلوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هو على راي الحكماء او حقيقية وجودية
كما هو عند اكثر المتكلمين واحوالا واعيانا كما هو عند المعتزلة والصوفية وليس شيء منها واجب الوجود
لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا الى ذاته تعالى
فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست
من قبيل الافعال ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول يجب ان ما لا يتقدمه العدم لم يكن
فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو يجوز استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع كان اثرا واذا
هذا معقولا فلا يكون دعوى امتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمتنع صاحبه عن
اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة علمية في مثل هذه المسائل العظيمة لكون التعويل
على مجرد الاصطلاحات والالفاظ برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها وهي
غير متأخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايضا غير منفكة عنها لانا لا نفرض زمانا الا وكان الاربعة
زوجا والمثلث ذا الزوايا والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل
الاحتراق يكون مقارنا للاحراق والالم عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل هما شيء لا تباين
فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية وكان ذلك بوجود مقارنة
لاثارها غير متراخية عنها انما قلنا ان مقارنة الاثر والمؤثر لا يبطل جهة الاستناد والحاجة
برهان آخر ان الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو وجوده واجب الوجود وحال عدمه من حيث
انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه
والحدوث عبارة عن ترتيب ما يقتضي الحالتين فلو نظرنا اليها واخذنا الماهية من حيث لها ما هي الحالة
كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة الوجود مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث

هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا ما لم يعتبر المهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب
الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فمن باعتبار ذاتها تحتاج الى المؤثر والحدوث
من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلما ان المحوج هو الامكان لا غير برهان آخر الحاجة
لا بد ولن لا يبقى مع المؤثر كما كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر والحدوث مع المؤثر
كهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند
المؤثر لا يبقى كما كان فان الممكن مع المؤثر يصير واجبة في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير
فمن عسى يرتاب في ان مهية الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل امكانها واما افتقار نفس الوجود
المعلولية الى الجاعل فهو لذاتها لا بامر عارض لها ونحن مع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان العالم بجميع ما
فيه ومعه حادث زمانا وكذا كل شيء منه كما ستذكره ان شاء الله تعالى انما الفوت لذلك الاصل فلهم
متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود تحصيل الحاصل في فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود و
منها انه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما
على الآخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا
بالمحدثات لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد استغنى
عن البناء والكتابة اذا وجدت استغنت عن الكاتب والجواب عن الاول بالنقض والحل اما النقض
فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك
التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى وعن الثاني انه مصادرة على
المطلوب واما عن الثالث فكون الشيء علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم آخر كما
ان كون الشيء معلولا ليس لانه حادث حتى لا يكون احد الحادثين اولى بعلية الآخر فلا يكون حصل كونه
الى علة لوجود المتقدم او لم يعكس بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لما بين التقدم
التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة انه اذا
كان كل امرين مثلا زمنيين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الآخر
فقد مر جوابه فاعلها واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين و
استمراره على الاستمرار لا الى الابتداء فلو استمر القصد والداعية واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه
مصادرة على المطلوب واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للاجسام من موضع
الى موضع وليست اسبابا لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها فانما علتها القريبة والبعيدة امور اخرى

كما ذكر

كما ذكر في مقامها **فصل** في ان حدوث كل حادث زمانية يتعلق الى حركة دورية غير
منقطعة واعلم ان العلة التامة للشيء لا يمكن ان يتقدم بالزمان ولا ان يتأخر عنه فالحادث لا بد و
ان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب لها قدمها فان كل
سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ ايجابا بالذات
لا يصير معلولا الشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستندا الى العلة تامة اذا فرض اولا علة قد
يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها الى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة
الامكانية يحتاج احد الطرفين الى ضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي الى ما يخرج به مهية المعلول عن
الامكان فيجب وجوده مثلا وتمام التقرير قد عرفته في باب نفي الاولوية وعين فتبين ان السبب القريب
للحوادث او جزء اسبابها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث
هويته او حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة والمتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع
المنقطعة الوجود التي عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها
وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو على ما ذيله وصورة قضائه و
ليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم
عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بحيث يتقدم البعض
منها على البعض والاول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني فقالوا فتلك اما
ان يكون حوادث متفاصلة آنية الوجود او يكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الآنات
وهو محال وعلى تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة ولا يكون السابق واجبا انتهاء
الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هذا خلف وان كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق في ذلك
انه اذا اخذت في مادة امر لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى
المادة نسبة لم يكن ولا بد هاهنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات في القوة
المنوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها
المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقدمها
على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة
واما المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى اشياء متجددة الوجود متماسكة الحقيقة من
الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منها يمتنع الا بعد زوال سابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية

لان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك سببا
لاستعداده لان يتحرك عنه الى حد آخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا انتهاء المتحرك بالحركة
السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك الحد امتنع ان يوجب الثقل
تحريكه من هناك فلما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت
تلك الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت
قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب
العلة الى معلولها تماما ومثاله من الحركات الارادية من اراد مشيا في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده
فكلما وطئ بقدمه موضعا من الارض يراه بتنوير ذلك السراج وقع النور على موضع آخر فيطأه
وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة
المقربة والمبعدة هي المشي وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان تلك الارادة الكلية يكون سببا لحدوث
ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحد منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا و
انضاف اليه الى ذلك الحد وسيلة لان يحدث قصدا جزئيا الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الحد الذي يليه والمؤثر
في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك
الحوادث فاذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات كافراد المتجددة
وهي ملاك العلية والاتحاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لا وانها مقتضية للتقدم
والتأخر لا بجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها
لاحقا فمثال سقوط الجسم الثقيل في المثال الاول كقالب روحه الثقل وكذا انتقالات الضوء على
وجه الارض كقالب روحه نور السراج وغيره وكذا الارادات الجزئية كشخص روحه الارادة الواحدة
الكلية فكذلك يقول الكلام في الطبائع الحادثة افرادها وجزئياتها بسبب قديم الذي هو الواهب لصورها
المتجددة ولكن فيضه في كل فرد مرهون بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة
الاستعداد لقبول الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعدما لم يكن انما هو بواسطة الحركات و
التغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة لان تستعد المادة بالسابقة
منها للاحقة فاذا لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة بالحادث
فلا بد من وجود امور متسابقة لا اول لها على الاتصال المتجدد فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددي
على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا ينقطع ولا يقوى بالقسر

عنده

عنده والذي يحتمل الدوام التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الابداعي والذي يحتمل
الدوام من الاعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات منقطعة الى حد
فاصل عن غيرها وسيعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدؤه
والى الله مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها **المرحلة الرابعة في القوة
والفعل وما يرتبط باحكامهما** من ان لكل متحرك محركا وفي تناهي الحركات وفي اثبات القدرة و
في اثبات قوى من قوى النفس وفي الاشارة الى ان النفس ليست بمزاج وفي الاشارة الى ان المفارق لا يتحرك
ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي ان الامكان الوقوعي
عرض وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها بالوجوه الكثيرة الاخر وفي
اثبات تجدد الطبيعة وهو قوة الحركة في الجوهر وبيان حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث
العالم كله وكون وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه شيء الا الباري
جل ثناؤه وفيه فصول **فصل** في معاني القوة ان لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على
معان كثيرة ولكنها يشبه ان يكون موضوعة اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه ان يكون
مصدرا لافعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف وكانها
زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدءا ولازما اما المبدأ فهو القدرة
وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك
هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة
فربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام الفعل فلا جرم صار اللاانفعال دليلا
على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم
وهو اللاانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها
صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان
لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا ثبت
ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير و
الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود
ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا اقامة لما كان المعنى الموضوع
له اسم القوة له اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي تعلق

بل انفعالا وتأثرا

بالامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم لان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان لا
يكون ضلعا لمربع خاص له الحقيقة وبعضها ليس كذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط
كانه امر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع بحركة ذلك الضلع على نفسه
فاذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان ضد القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل
الانفعال واما الضرورة واما غير المؤثر واما الذي لا يكون المقدار الخط ضلعا لمقدار مربع سطح مفروض
مفروض لكل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه
فيما مضى ولان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود
او للعدم اعني الوجوب والامكان لما سيتضح في اثبات المادة لكل ما هو حادث ومتجدد واما القوة
بمعنى عدم الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية وسياتي تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة
وبمعنى القدرة فكانهما انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة **فصل** في تحديد القوة بهذا المعنى
قد علمت ان القوة قد يقال لمبدا التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بالحيثية
لان الشيء الواحد لو حصل في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان ذلك لان يكون فيه اختلاف جهة و
تركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب ايضا فضلا
عن البسيط اللهم الا ان يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة بل بمجرد اللزوم على
جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص
وغيره لما نظر في لوازم الماهيات وراى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في
امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة
المستبينة وبالجملة فالجزم حاصل بلا خفية في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدا التغير في نفسه لانه لو كان
مبدا الشيء صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة
ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلم ان مبدا التغير لا بد ان يكون غيره وبهذا ثبت ان لكل متحرك
محركا غيره ثم قوة الفاعل قد يكون مع شعور وارادة وقد لا يكون وكل واحدة ينقسم اقساما
قوة المنفعل ايضا قد يكون في الاجسام وقد يكون في الارواح وكل منهما قد يكون مهيئا نحو القبول
دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد يكون قوة عليهما كالشمعة وكالارض وايضا قد
يكون قوة الشيء المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة بدن
الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان يكون

محدودة

محدودة على امر واحد وقد يكون على امور كثيرة محدودة كقوى المختارين على ما يختارونه وقد
يكون على جميع الامور كالقوة الالهية انه على كل شيء قدير وضابطة القول في القبليين ان الشيء كلما
كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا
فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تاكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت
قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس
العالي لتعريها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادئ للفصول ومقومات للحصول كانت فيه
قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحمل كل قسم لست اقول فيها استعداد كل
شيء اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى
في ذاتها المطلق الصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة
الفاعلة فهو ان نقول من راس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين
ينقسمان على قسمين اخريين واما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فيحصل من هذا التقسيم
اربعة اقسام الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على
قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة
مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فهي طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
في الاجسام المركبة فهي صورة نوعية لذلك المركب مثل طبيعة المبردة التي في الافيون و
المسخنة في الفرفيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة
التي يصدر عنها ~~فعل واحد~~ افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوى
النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور
بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة
مع الشعور بتلك الافعال وذلك هو القدرة الموجودة في الحيوانات الارضية ومن اقسام
القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان يكون مقولا على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس
لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض
مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور واما القسم الاول فانما نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة
واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في
مباحث الكيفيات والذي يجب ان يعلم هاهنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد يكون

محدودة كنحو شي واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد يكون على اشياء كثيرة كقوى من له اختيار
على ما يختار لكن كل من القوى يكون على شخص من جنسها لا واحد بشخصه من نوعه دون غيره باسباب
خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة
عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوة معاً لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة
على الشخص المشترك مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانما يعدم مع عدم الفعل وهذا كالامر
المعقول اذا نساه وشخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه واما اذا نساه وتحصل مستقلا الامر [illegible]
فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب الى الامكان فيه انما نسبة الكمال الى النقص فلهذا لا
يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت **فصل** في ان القدرة
هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طايفة ان القدرة يجب ان يكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ
ذلك فقال في الهيات الشفا القايل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا
يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القايل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم
الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى واعجب لعذر صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي ما الاستبعاد
الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي في القوة يكون مبدا التغير وعدم التغير اما ان يكون قد كملت
جهات مبدئيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان
يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وح يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد
امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الامر وحده تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة
على الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده و
لكنها بالحقيقة ليست من تمام الحقيقة القوة على الفعل بل من اجزاء القوة واذا امكن تاويل
كلام القوم على الوجه الذي فصلنا فاي حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى
اقول وهذا المعتذر كانه خلط بين القوة التي تقابل الفعل وتصحب الامكان وبين القوة الكاملة
التي للفاعل التام الفاعلية وكانه نسي ما كان قد اعترف به من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان
ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكانات الذاتية
التي يعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحيث يكون مما يتحقق في ظرف الوجود في اعتبار العقل فقط
حتى لو موجودة لعين ذلك الوجود ولفظ المبدا ايضا مشترك بين مبدا امكان الشيء ومبدا فعلية
الشيء في الصورة المتقومة يصدق عليها انها مبدا امكان كالناقية ولا يمكن ان يكون من بعينها مبدا

فعلية

فعلية كالنفس والازم ان يكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس الى شي واحد وهو من التبعية
الذي يعرف بان مبدا التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر
فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب فكيف يكون
شيا واحدا بما هو واحد فما كان مبدا صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير
زيادة شي عليه مبدا للفعل بخصوصه فمبدا القوة والقدرة على الصحة والامكان شي ومبدا الفعل
والوجوب على البت والوجوب شي آخر مغاير له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل ودين الفطرة
ان يقول القوة على الشي لا يكون الا مع الفعل ومن تامل قليلا في مفهوم قولنا مبدا التغير يعلم ان
مثل هذا المبدا يجب هذا المفهوم يلزم ان يكون حصوله للعموم وكالامكان بالقياس الى ما هو مبدء
له لا اللازم له لا يليق ان يقال فيه انه مبدا التغير في شي آخر وسيزيدك ايضاحا **فصل**
في ايضاح القول بان كل واحد من القوى الفعلية والانفعالية من حيث معنا الفعل ومن حيث
ان القوى الفاعلية المحدودة اذا لاقت القوى الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها و
القوى الفعلية قد يسمى قدرة وهي ان كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دايما من غير تخلف
اولا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدايم الفعل
التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما يعتقدونه اللهم الا ان يعنوا بالقادر ما يمكن ان يصح
منه الفعل ويمكن ان يصح منه الترك حتى يكون في كل من الامرين ممكنا فهذا كالقدرة التي في الحيوان التي
يحتاج معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم معه فاعليته واما من فسر القادر بمن يصح عنه الفعل
والارادة ممن فعل بمشية سواء كانت المشية لازمة للذات او غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق
عليه انه ان شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال وصدق الشرطية غير
متوقف على صدق طرفيها ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ثم
القادر له اقسام منها ان الفاعل بالقصد هو ان يتساوى نسبته الى الطرفين فيحتاج الى مخصص
آخر كعلم جديد او وجود قابل او صلوحه كحاجة الكاتب الى اللوح واستواء سطحه او آلة كحاجته
الى القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة النشار الى نشار آخر او حضور وقت كحاجة
صانع الادم الى الصيف او داع كحاجة الآكل الى الجوع او الى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ
الى زوال الوسخ او غيرها كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعي غير الارادة
فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعدما لم يكن وهو في جميع احواله

موصوفية بانه فاعل بالارادة ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي تنشأ فاعليته وعلة
صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود بلا غرض كالامور التي تقع
على النفس العلم كالأ في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي
منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كالنفس على ذاته الجاعلة عين
ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونورانيته الذي هو عين ذاته سبب ظهور الموجودات
في الاعيان منه ومجعولاته بالذات من الانوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها
كالانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة على نظام الوجود على ترتيب الانوار فالنور حتى
ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في كتبهم وهي الثلثة كلها مشتركة في ان كلا منها فاعل بالاختيار
فانه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم سابقا عليه او لازما للذات ثانيا على ذاته او عين
ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل بالجبر وهي ايضا ثلثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بالطبع
الجسماني حين هو مخلى وطبعه من غير عائق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبيعته المقسورة على
خلاف ما يقتضيه حين هو غير مخلى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهي الطبيعة
التي يفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما يثبت منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى
الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم و
التنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاة ولا بالقسر المخالف
للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية اياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي و
القسري ومما يقال للارادي من انها ارادي مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فمن الحركة
لها نسبة في الصدور الى النفس ولها نسبة ايضا الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فنسبتها اختيارية
واذا نسبتها الى البدن او آلة من الآلات فنسبتها تسخيرية اذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية ومن الثلثة التي
مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا الباري جل ذكره وغيره
مجبورون فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين
اختيارهم والنزوع الى ما كان فيه فنقول من القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها يقارن
النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي لا تقارن النطق لكونها انواعا من حصول منفعلها ووجوه منها
على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة التي يقبل الاثر
كيفما كالنار المادة الجسمية فقد يكون نسبتها الى الصورتين متضادتين نسبة واحدة فلكل حال القوى

المقارنة

المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين نسبة واحدة فانه
يكاد لا تفعل بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان ويكون بقوة واحدة حيوانية التي يتوهم
اللذة والالم ولا تتخيل المؤذي والمؤلم ويتصور الشر والخير كلها في ذاتها قوة على الشر وضده
وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها الارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي او فكري او
شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي او غضبي وبالجملة لا بد من داع منبعث منها الارادة جازمة غير مائلة
عن نحو المراد وهي التي تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك
لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفك عنها الفعل لوجب ان يصدر عنه
الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفعالة التي في غير ذوات النطق والتخيل
فهي ايضا ما قد يكون منها الفعل ولا يجب في ذلك اذا كانت تامة رفع عنها المانع ولاقى القوة
المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ واما القوى الانفعالية فهي التي اذا لاقت القوة
الفاعلة لم يحدث منها الانفعال وهي القوى الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلة قد يكون تامة و
قد يكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة لان يصير رجلا
وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لانه يحتاج الى ان يلقاها قوتان فاعليتان حتى يصير الى
حد الرجولية احديهما المحركة اياها الى الصبوية وثانيتهما المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي
في الصبي فانما يكفيه ان يلقاها قوة محركة الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة
الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي دونه كما سيجئ ابانته في موضعه ان شاء الله تعالى

فصل في تقسيم آخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفعلية ان يكون مبدأ الوجود وقد
يكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده والطبيعيون يعنون به
مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخرج من تجدد وتغير عما
كان اولا فهو كالآلة المستبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل ولهم
مسلك آخر في تحقيق اسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء ومن يلي النقص والشر اصلا وهو الباري
جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الجود على الاطلاق من غير تقييد بدوام الذات او مادام الوصف
او بشرط الوصف او في وقت دون وقت بل ضرورية ازلية لقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول
كل مستعد واما القوى التي هي مبادي الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا الاعداد
وتهيئة المواد وتخليصها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها العدم فراغها عنه او تعقيبها باختلاف الاستعداد

دون الافاضة والايجاد **فصل** في طور آخر من التقسيم واعلم انك لما ستقف في مباحث العلة
والمعلول ان العلة قد يكون علة بالعرض فاعلم هنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس فاعلا على الحقيقة
وذلك كالاب للاولاد والزارع للزروع والبناء للابنية فليست هي عللا معينة لوجوب ما ينسب اليها
بل انما معدات مرجحة نسبتها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود فيها من المعلولات هو الله تعالى
كما اشار اليه بقوله افرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه
ام نحن الزارعون افرأيتم النار التي تورون أأنتم انشأتم [illegible] ام نحن المنشئون فاشار الى ان الجمهور
ما يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي
الحقيقة الوجودية فهو الحق عز اسمه **فصل** في طور آخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها
يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما
التي يحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب النفس ملكة
يصدر عنها الفعل بسهولة والملكة عبارة عن صورة ملكة الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة
الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما يصير صورة جوهرية للنفس ويبعث بتلك
الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك
بل لشهوة او غضب ثم يتبعها غاية من العادة وهو لم يكن بقصد ولا بتوجيه كما افاعيل اليها بالاصالة
اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة ملكة كما في افاعيل في النفس بل بكثرتها افاعيل بل ربما
يؤدي لحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها لانها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو
معد له فملكة الفعل غير العادة الناشية من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد
معينة فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع
حصول العادة والصناعة لاجتماع واحد والقوى التي يكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير
الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث
العلة التامة **فصل** في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعل ام لا اعلم انه ليس من شرط
الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعم المتكلمون وذلك لانهم لما زعموا ان علة حاجة الممكن الى
العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنى بالفعل ما هو مندرج تحت احدى المقولات
التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التأثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود
ما دام يسود واما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى

المؤثر

المؤثر في مطلق الفعل هو الامكان واما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في الزمانيات كالحركة والزمان
وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء
له ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد الاشياء
واما المتكلمون فلعلهم ما يعلمون هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد
ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم ولكن عند المحققين ان وجود المعلول وجود تعلقي لا قوام
له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لانها غير مجعولة
ولا لاجل عدمه السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضرورياته
انه بعد العدم والضروري غير معلل فاذن تعلق الحادث بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل
القوام بذاته لضعف جوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم به وجوده فوجود
علته هو تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي
فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا فكل ما سواه
متعلق به مفتقر اليه وقد مر ان الافتقار اليه لما سواه كالمقوم لها ولو كانت الحوادث تامة
القوى على قبول الافاضة لهوياتها كانت موجودة دائما لكنها انما يتم امكاناتها واستعداداتها
الوجود بتغيرات تعرض لموادها تحدث فيتم بها قوتها على الوجود فمتى عدمت قوتها وحدثت بلا علة
وتراخ فعلم ان كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل
زماني وقال انا اردت ان يعلم ان الفاعل المبدأ للفعل زماني او غير زماني فانظر في حال فعله فان كان
فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه **فصل** في ان القدرة ليست
نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي في الحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة
فيها فتكسرت ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه
الكيفيات الا انه اضعف منها لانها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس
تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها
صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما يتحلل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى الى الانفكاك
على الدوام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة كالافعال المتخالفة كالاوضاع فيكون
لامحة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتحريك الى افق ارفع من افق

التحقيق م

المزاج وهذا البحث اليق بالطبيعيات **فصل** في الحركة والسكون فانهما يشبهان القوة
والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا يحتاج الموجود في عروضهما الى
ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه
الخروج عما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعلية القوة
فيكون فعله متضمنا في قوته ولهذا من شانه ان يتقوم ويتحصل باي شي كان كالهيولى الاولى واما بالفعل
من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة ولما
من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ماله من حيث بالقوة ويستعمل عند قوم لفظ الفعل في التقدم
على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير
والخروج من حاله الى حال اصلا كما لم يكن امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل
الاشيا وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث
هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لكان ما بالقوة ما بالفعل وهذا الخروج اما
بالتدريج او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من كل امرين يعرض لجميع المقولات فانه لا تتعلق الا فيما هو
عن قوة لها الى الفعل لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة هو المسمى بالحركة
وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي او
الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل من العبارات صالحة
لتحديد الحركة وليس لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان و
الزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد
اخذ الشي في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذا اذا قلنا يسيرا يسيرا او بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف
الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور اي الدفعة
والتدريج وغيرهما بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى معرفة الماهية من
الزمان والآن فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم
يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما مقدارها والاخر طرف مقدارها لا
سيما من الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور التي هي ظاهرة الانية خفية الماهية
فلا يلزم الدور وهذا ما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية
لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي اذ لا بد لمن يعتبر في تلك الامور التطبيق

علم

على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفا جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر
نفسنا من الصناعة الى ان سلك مسلكا آخر فالقدماء لما اعتدلوا عن ذلك قالوا الحركة ممكن الحصول
وكل ما يمكن حصوله للشي فان حصوله كمال لذلك فاذن الحركة كمال للمتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات
من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان احداهما
انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك
فانه بقي منه شي بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك
فقد بقي منه شي بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شي بالقوة وبان لا يكون الذي هو
المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان
الشي اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي لا يوجب ان يقتضي
وان يستعقب شيئا وايضا بعد حصوله لا يبقى منه شي بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في
مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان والثاني
امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا فاذن التوجه
كمال اول للشي الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة لا يكون كمالا في جسميته وانما هي كمال له
من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا
الرسم للمعلم الاول ارسطاطاليس واما افلاطن الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي كونه
الشي بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في
تعريف الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره افلاطن اذ فيه اشارة الى ان حالها في صفة
من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده ويمكن توجيه كلامهما بما يشتمل على تمام التعريف
من اخذ التدريج كالاتصال فيه فان الشي اذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين آخر قبله وبعده
كانت تلك الاحوال المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فافلاطن عبر
عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان
كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يقبل الحمل كالامتداد والاتصال فليس شي منهما تمام حقيقة الحركة
لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور وقال في الشفا الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة
وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها اذ كانت لا توجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون
قبلها شي قد بطل وشي مستانف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية اذ كانت توجب تغير الحال وافادة غيرها

كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية هو نفس غيرية فانه ليس كل
ما يفيد شيئا يكون هو ولو كانت الغيرية حركة لكان غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة
غير محدودة وكان من لم يكن هذه الحركات صفة لما صفة غير خاصة فغير الحركة هو كذلك ايضا كاللاتماية
والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة واحدة مساواة للامر بالقياس
كل وقت غير علته ولان الحركة لا تساوي نسبة اجزائها وليس لها حال الا تغايرها منه مختلفة فان المتحرك
في كل ان له اين اخر والمستحيل في كل ان كيف اخر ومن رسوم انها دعاوى كالاضطرار في ضيق
المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه
اقول اما ما ذكره الشيخ في تزييف الغير فلما فرض من ان الحركة ليست نفس الغيرية وانما هي معنى الغيرية
فليس بذلك اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حال الى غيره لا ما به تجدد الشيء وخروجه بل نفس خروج
الشيء عن حاله نفس غيريته لها في التحقيق والثبوت وان تغايرا في المفهوم فذلك كاف في الرسوم
واما الذي نقله عن قوله وزيفه وهو انها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد
الاكوان الجوهرية وكون الطبيعة السارية في كل جسم والتجدد ما هوية لها في ذاتها وجوهرها اصل
جميع الحركات والاستحالات العرضية **عقد وحل** قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرح
عيون الحكمة لقائل ان يقول في خروج الشيء من القوة الى الفعل على التدريج تشكيك مع انه اتفقت الاراء الحكماء عليه
فان الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون بحصول شيء فيه او بزوال شيء عنه فانه ان لم يحدث فيه
شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب ان يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل
ذلك فلم يحدث فيه تغير وقد فرض ذلك هف فاذن الشيء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه
او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد وكل ما كان كذلك
فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث
اما ان لا يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده
ولم يحصل له وجود فلا بد اما ان يكون قد بقي منه شيء في القوة او لم يبق فان لم يبق والشيء قد حصل
بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي اما
ان يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون شيء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة و
اما ان يكون غيره في ان الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك
شيء واحد حصل على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الواحد الحادث يمتنع ان يكون له

حصول

حصول الا دفعة وما لم يحدث بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج
على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق فكل واحد حدث فقد
حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه اقول ان بهمنيار
ذكر من الشبهة ما قلنا ايام عمرنا سبقه من الاقدمين على ابطالها بانها انما ينفي وجود الحركة بمعنى القطع
وهي غير موجودة في الاعيان والموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا
لا يكون منقضيا ولاحقا وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج ثم اعلم انه منع الحكمة الا مولانا
وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان المنافي للحركة بمعنى القطع قابلين بان التوسط
المذكور يرتسم في الوهم امرا حادثا تدريجا على نعت الاتصال ولئن اجتمعت هناك اجزاء نحو
على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء
كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة ناهضة هناك ايضا اذ لا
اختصاص له بالوجود العيني اصلا واللازم خلف وقد اجتمعت الاراء على بطلانه كيف و
قد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى غير المتناهيات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر و
خروج الجسم من اين الى اين اخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة
فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن
انكارها فالحري قلع اساس الاشكال وتخريب ما بناه بافشاء وجه الغلط وذلك غير متعسر على
من وفقه الله بل يسر طريقه خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الان غير وجوده في الزمان اذ قد يكون
للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في ان بل وجود نهايته منه ونهاية الشيء خارج
عنه لانه عدم وانقطاع ووجود الشيء لا يلزمه ذلك اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من
الامور الضعيفة الوجود وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود
الشيء الممتد الواحد بتمامه ووجود بعض منه في كل ان في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد
شخصي في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه في كل ان ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث
ابتداء الذي يوجد هو او جزء منه في ذلك الان وهذا الغلط انما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء
بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الان الذي
يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات اولا والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر بل ليس لها
ان اول الحدوث ولا جزء مما لا ان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بانه منطبق على ما

ومن تعاريفها للحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو أن الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل
اتجاه نحو شيء والوصول به إليه وهو بالقوة أو بالفعل فليتبين قيود هذا التعريف فاحترز بأنه
تبدل حال قارة احترازا عن انتقال من حال غير قارة إلى حال غير قارة أخرى كالانتقال من متى إلى متى أو
من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قارة وكل انتقال فيها ليس حركة كالفر
التلبس بما ليس بكونه وقوله في الجسم احترازا عن تبدل الأحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها
ادراكاتها إذ ذلك لا يكون حركة لا عن تبدل الهيولى الأولى في صفاتها على ما قيل فإن للهيولى حركة
في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال إن المتحرك في الحركة الكمية ليس إلا المادة بل المراد من الجسم ما
يعمه ومادته وقوله يسيرا يسيرا احتراز عن تبدل لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجسمية فإن ذلك
عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على
سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا وكالانتقال عنه يسيرا يسيرا إلى الظلمة فإنه
ولئن كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا إلا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء وأراد
بالسببية المعبر عنها بالباء الوصلة الذاتية احترازا عن تبدل أحوال قارة تدريجية لا يكون الوصول
إلى ما ترتب عليها أوليا أو ذاتيا كما يستعمل في مباحث العلة الغائية من لفظ الغاية قد يكون ذاتية
وقد يكون وضعية فيه كما يكون على الحد كالانتقال من جوع إلى شبع أو من إضافة إلى إضافة إذ كل
منهما ولئن كان تدريجيا إلا أن شيئا منها ليس غاية ذاتية أو أولية إلى التبدل فيهما مسبوق بتبدل
في غيرهما وأما [illegible] في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كالدوري من الحركات المستقيمة وما
ليس لها غاية بالفعل كالدوري من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدريجي على التفصيل
إلى أوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها أيضا ما ذكره بعض
حكماء الإسلام وفاقا للمتقدمين وهو أن الحركة زوال عن حال إلى حال أو سلوك من قوة إلى فعل وفي
الشفاء أن ذلك غلط لأن نسبة الزوال والسلوك إلى الحركة ليس كنسبة الجنس أو ما يشبهه بل كنسبة
الألفاظ المترادفة إياها إذ جاءت اللفظتان والحركة وضعت أولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت
إلى الأحوال وأقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون
هو أن ينقطع هذه الموافاة وبذلك يحدد ويعرف بالموافاة والحركة على هذا المعنى يثبتها وجود الحركة
بمعنى القطع الذي سنذكره **فصل** في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في
الشفاء الحركة اسم لمعنيين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له

في الأعيان

في الأعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها فإذا وجد فقد انقطع
وبطل فإذا لا وجود له في الأعيان أصلا بل في الذهن وذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذي
تركه وإلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها
عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ
الذهن بأن الصورتين معا على أنهما شيء واحد فأما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول
قائم كما في الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود والحالة التي بينهما لها وجود قائم
الثاني وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد
فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهي حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء
متحركا لأنه في حد معين من الوسط وإلا لم يكن متحركا عنده [illegible] بل لأنه متوسط على الصفة
المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهي الصفة توجد في المتحرك
وهو في آن لأنه يصح أن يقال له في كل آن يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه و
الذي يقال من أن كل حركة ففي زمان فأما الذي يعني بالحركة الأمر المتصل وهو في الزمان ووجودها
فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي ولئن كان بينهما بوجه فإن الأمور الموجودة في الماضي
قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا ولئن عني بها المعنى الثاني فكونه في
الزمان لا على معنى أنه [illegible] مطابقة الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع
مطابق للزمان فلأنه من حدوث [illegible] في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا
الزمان بواسطته هذا كلامه وفيه موضع أبحاث نقضا وإحكاما الأول أنا نقول الكلام فيه نحو
خاص من الوجود وكونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في
باب المضاف فإنه موجود في الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه ولا يعني بوجوده
إلا ذلك ومن هذا القبيل [illegible] الحركة والزمان والعدد والاستعدادات وغيرها والعجب أن
الشيخ [illegible] وجود الزمان المتصل في الخارج كما الذي ينقسم إلى السنين والشهور والأيام و
الساعات والحركة بالمعنى الأول تطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون
محلا للموجود وعلة له الثاني أنا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول
وصف الجسم والجسم حين ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في كل آن ولو
كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن توجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف

عن الصفة التي وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الذي لا استمرار له كاستمرار الجسم لا المعنى الذي لا
يتبدل ويتجدد مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة
اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آنا فآنا كالذي جاء عليها اليه سواء كانت طبيعية او قسرية او ارادية لابد
ولمن يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل
كما بينه الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغيرة وعلة الثابت ثابتة لا محالة وكذلك حكم القابل فقول الناقد ان
نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها وكلا وهي الذي يحل الكلام على الذي ما دام هو في
ان يكون لوجودها صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشد الى
ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام اعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله
ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الخ فانه في الذهن منها ولئن كان يجب
الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا
الرابع ان نفي وجود الحركة بالمعنى الذي وكما نص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قال في الشفاء في
فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة فاما الزمان فان جميع ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له
فهو مبني على انه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان يقال
لا وجود له في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا
في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن
صحيحا له صدق سلبه فصدق ان يقال انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد
من السرعة يقطعها ولئن كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدارا
هذا الامكان وكالاثبات دلالة على وجود الامر مطلقا ولئن لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا
الوجود بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فلا يجب ان يعلم
ان الموجودات منها ما هو محقق الوجود محصله ومنها ما هو اضعف في الوجود والزمان اشبه ان
يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره في ذلك اجل شأنا وارفع محلا من ان
يناقض نفسه في كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما يوصف في الاعيان
بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهي محل الزمان
ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم ان معنى ما ادعاه من نفي وجود الحركة هو الذي اوما
اليه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود لها في الاعيان لانها كلي والكليات بما هي كليات

اي موجودة

اي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هو الحصول
في حد معين وذلك امر آني ولهذا ذهب جمع ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات
متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من
تلك الحصولات حالا اوليا بل هي الحال الثاني لان الحركة هي السلوك لا الحصول في حد معين والطلب
لا انه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب
ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل
الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين
والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي ايضا كامر في الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا
القدر ولئن كان فيها ضرب من الاشتراك فانه نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة
الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى المعنى القطعي المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل
ان يقول الحركة اما مركبة من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول باطل كما بين في
مباحث الجسم والمقادير والثاني اي كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء الفرضية منها لا توجد
باسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة توجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما
فذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له ايضا غير منقسم فالحركة الذي مركبة من امور غير منقسمة
ولئن كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا
حاصلا هف اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق سؤالا وجوابا و
الغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود الشيء مطلقا اعم من وجوده في كل آن فنحو الشيء وكيفية
الشيء حين وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق وبعضها
لاحق وهكذا الى ما لا يبلغ الى حيث يقف العقل في اعتبار التجزئة والقسمة السابع ان الاتصال
بين الماضي من الحركة والمستقبل منها اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان
من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها يقارن قوتها وحدوثها
عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال
شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو ايضا ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضربا
من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونفرق عنانا
القلم الى ما هو اهم من ذلك

فصل في اثبات المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة

فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك عن الشيء المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل لكونها حادثة بل حدوثها ولا بد لها من فاعل فلا بد من ان يكون ما يتعاقب على ما يصح له كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا لتجدد بينها فيتحقق كثرة معقولة منها فبالحقيقة وبها يقول الذي يعقل والذي ينفعل والمقولات الجارية على الشيء مباينة ولا يصح ان يكون المقتضى مستفيضا بعينه فالمتحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهنا في والسخونة لا يسخن نفسه بل الامر يكون سخونته بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يحرك الشيء اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة ولو لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة ستعلمها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وهو قابل الحركة هو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك يعني موجد نفس ذاته المتجددة لا يعني جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلولم ينته الامر وجود متجدد الذات لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع لتحقيق ذلك كلام ان شاء الله فالآن نقول قول مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة واما من كل جهة ولا يمتنع تنتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور او التسلسل كالذي جهات القوة ترجع للامر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق كالاول والوجود البحت جل ذكره وكالاخر الهيولى الاولى وكما ان الاول خير محض وهو منشأ للخيرية فيها الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن هنا ظهر ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وله صورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثرة وفيها شارة الى ان كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم اجده في وجه الارض من له علم بذلك **فصل** في دفع شكوك اوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك التي اوردت من الحكماء في اثبات هذا المرام حجج ثلث الاول لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثانية لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة المجتمعة

ثابتة لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالث لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون في الشق الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او يكون مجراه فلا يكون متحركا ولا الى جهة حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما الذي يتحرك الى كل الجوانب وذلك محال او لا يتحرك اصلا هف ولئن كان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابع لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمتحرك اذا تحرك لم يخل اما الذي يحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فعلى كل الاول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هو بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا في السادس ان نسبة المتحرك القابل للحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول ان الطبيعة محركة لا بذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يمنع الا كالجزء المفروض في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته ولئن لم يلزم شيء مما ذكرتم فلئن قلتم ان الطبيعة انما يقتضي الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يتم ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوزون ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافية حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافية وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة لكان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى اما مقداره فهو كالابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لان صورة الجسمية لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لنفس الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال ولئن سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية

وكلها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان علتها هي مادتها المخصوصة
اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر بين لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا
لاثبات المبادي الطبيعية والحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاشكال والاوضاع وامثالها عوارض واوصاف
لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسم اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا
الوضع اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى الامر الخارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان آخر
فالقابل الحقيقي للاوصاف والانتقالات هو الجسم لا محالة وهو سبب قابلي فلابد لهذه الاوصاف من سبب
فاعلي ايضا لكنهم في اثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتني على اثبات الامكان والقوة لوجود
هذه الاوصاف للجسم اذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا لم
وبعضها يبتني على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات وبين الصفات مع اختلاف الصفات فلو
كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كل موصوف متفقا في الكل اذ لازم الماهية لازم لجميع الافراد وهم
مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها على موضع
كما سيأتي ذكره واما قولهم لم لا يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز
بشرط ان يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان
قابلية الابعاد ولو كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى
مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا ولو كانت الاجسام متخالفة الماهيات وبعض تلك الفرق يدعي
كون الهيوليات المتخالفة في الاجسام مبادي للحركات وللآثار المختصة بكل قسم منها بنوع من الحكم
لانها محض القوة والاستعداد ايضا وليست هي الا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبائع والصور وبهذا
يندفع قولهم لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصيص المادة الا
بصورة سابقة عليها والمستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب اصناف التقديم ثم قال ان الفلك
غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب
ان كان للجسمية مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا للجسمية وان لم يكن
كل جسم متحركا وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم
بسببه ملازما للجسمية وان كان لامر موجود ملازم لها عاد التقسيم ولا ينقطع بان يقال
تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك لتجويز الخرق والفساد وانما لازمة للجسمية المطلقة
اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة

ايضا كك

ايضا كذلك ولئن قيل ان تلك الملازمة انما حصلت فيه بالجسمية وهي المادة فان للافلاك الكون
مادتها مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير الجسمية ايضا حصلت
الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا القول لم لا يجوز ان لبعض الاجسام مادة مخصوصة
مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها يقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك
اقول اما الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل
المحصل اياه في النوع المحصل في الاذهان وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب
في الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة
لجسميتها لا ان الجسمية فيها او في غيرها مقتضية للفلكية والنارية او المائية وبالجملة للخواص و
اللوازم المخصوصة في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون
المادة مقتضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فمن المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة
فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها
اذ لا نعني بالصورة الا مبدأ الآثار المختصة ولا نعني الا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الكلام
بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا يدل على اثبات القوى والطبايع الا
اذا بينا ان المادة مشتركة وهو متعذر وذلك لم يكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا
يصلح ان يكون مبدأ الحركة لانها من حيث هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا
قد ثبت في باب العلة فساد هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المطلوب وهو
الطريقة الخامسة ولكن البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة
لها وذلك يبطل ما قالوه اقول قد علمت بيان اختلاف جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف
جهتي القوة والفعل اعني الامكان والوقوع والايجاب بلا مرية واما النقض بلوازم الماهيات فهو وارد
اذ مبني الايراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري
وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي **فصل** في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي
ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل
المباشرة ولكن بعد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان الالات المتحركة لا تحركها
فقط كالمستعمل وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق
والمعلم اذا حرك المتعلم ولاستحالة وجود اجسام بلا نهاية يستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير

يوجد

النهاية وبيان ذلك اما اولا فلان المحرك يجب ان يكون جسما او ماديا ويلزم تناهي الاجسام واما ثانيا فلان
العلل يجب ان يتناهى وذلك لانه ان كان متحرك آخر ويحرك محرك هو ايضا يتحرك فحال الذي يحرك الا بعد ان يحركه
محرك آخر فالمتوسط في هذه الثلثة له نسبتان ولاجل نسبتها من الخاصية وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت
هذه الواسطة واحدة او غير متناهية فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون
حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج للامور من القوة الى الفعل فالموجب انه طاهر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل
وموجودا بذاته فالمحرك الاول الذي لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطي للجسم المتحرك المبدأ القريب الذي به يتحرك
او يحرك على انه غاية يتوخ بها وخير يتوجه اليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوة في جسم يحرك فانما يحرك
اليه بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصح ان يكون قوة جسمانية وقد علمت ان اثبات ان كل جسم يفعل
فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس لغرض ولا بالاتفاق او قسر فانه نحوه راسخ على الحقيقة من امر طبيعي او
ارادة تساية متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم فلا يكون مفارقة عنه
بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة
امرا ليس له وهذا باطل كما علمت فاذن ان كان مفارق هناك الة التحريك فانه يحرك على الحد الوجهين المذكورين
لا غير كالحال في الحركات الفلكية فصل في ان المبدأ القريب لجميع الافاعيل والحركات المخصوصة
ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن مفارق لا يخلو اما لانه
جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كل وقت وليس الامر كذا
واما الثاني وهو ان يكون لقوة فيه فهو المطلوب واما الثالث فلكون في المفارق اما يقتضي الى وجوب
هذا التاثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد ولو كان على سبيل الارادة فلا يخلو اما ان يكون
للارادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه او لا بل اثر فيه جزافا فان كان تاثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر
اوضاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائم او الاكثري اذ الاتفاقات لا تستعمل ليست دائمة ولا
اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمية فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف لا يستعمل ان جميعها متوجهة
نحو اعراض كلية فليست اذن باتفاقية فيجب ان يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية للاتها موجبة نوع
حركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم الحركة كما لا بها الثانية من احيازها واشكالها
وغير ذلك وستتكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة
كالماء اذا سخن وكالارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبعد القسر
والقاسر الى حالاتها الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها

كالسفل

كالسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا انحرفت امزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر
فاذا قويت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الموافق وحفظتها ايضا يعلم ان النفس ليست بمزاج
فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاته في الحاصلة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم فصل
في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها كل ما لم يكن ثم يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه
وكل كاين بعد ما لم يكن بعدية لا تجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن
الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده
غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حاله بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج عنه فان
الامكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن وهذا كالامكان عرض في الخارج ليس من الامور
العقلية المحضة وكالاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما ليس بينه الى ما هو امكان وجوده فيكون بالاضافة
مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا والا لما كان عرضا بنفس الاضافة ولو كان كالامكان جوهرا
لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لامتناع
الاكافة وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس الامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له
الاضافة من خارج بل الوجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حين يكون مضافا مشهورا
للحقيقة من اعراض الموضوعات والاضافة مقومة للامكان وجود كذا او للجوهر لا يقوم العرض
بموضوع فيجب ان يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا
ومادة وهيولى باعتبارات هذا الامكان المرجوح وان صح العدم وهو عام عموم التشكيك مثل
الوجود المطلق يدخل تحته معان من الامكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا
فاذن كل حادث قد سبقته المادة والمادة من سبب من اسباب الحدوث وحيث يكون حدوث
وكون وفساد يجب ان الهيولى الكاين والفاسد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهيولى الثانية في
هذا محال لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون للامكان هيولى اخرى
فتم وهذا هو الاعلى وجه ستقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم ان موضوع
الامكان يجب ان يكون مبدعا والا يسبقه موضوع آخر وكذلك الى ما لا نهاية له لانه متى فرض كذلك لم
يلزم ان يسبق كل امكان امكان وهما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فكل سبب
ولا حق يكون حادثا ويسبقه لاحق امكان آخر سبقا زمانيا الى لا نهاية له لانه متى فرض كذلك لم يلزم
ثم الهيولى وكذا كل مادة بحامل لما قوة ان يصير بالفعل شيئا الا على ان يوجد فامكان الصورة هو ان يوجد له

على أن يصير بالفعل شيئا فإنما هو فعل فنقول إن إمكان وجود الصورة صفة موجودة في
هيولاها إذا عقلت تلك الصفة عقلت إمكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة
للحوض فإذا احترم الذهن واحتر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء وكذا صحة الدار
صفة الدار فإذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم فبهذا انحل شبهة من يقول
إن الموجود كيف يكون مضافا إلى المعدوم فإن أحد المضافين كونه أي الشيء بحيث إذا عقل عقل معه المضاف إليه
ولم يقل إن سعة الحوض وصحة الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس
إلى ما يسعه وهو الماء مثلا إلى الوجود وهو معنى عدمي فالقوة التي هي بالإطلاق معنى عدمي من
ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا **تنبيه** إن بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن
يكون موجودا في المادة وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها فالأول
كالصورة الجسمية والثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في
علم النفس والمادة من المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود
والعدم سواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميل إلى أحد الطرفين لأن الواهب جواد بكيفية أولا من
يحكم الشرع على الحد المشترك بين الوجود والعدم فتبين لك أن المادة علة لوجوب النفس على هذا الوجه
لا جزء إذ المادة يحتاج إليها لوجهين أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عينا وهذا ليس للنفس الناطقة و
الثانية لأن يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة
للحادث لأنه يحل إمكان الوجود ويرجح وجوده كما أن الوجود على عدمه ثم هذا الكلام الممكن بصورة
فبان في بعض الصور إنما يوجدهما فيحتاج إليها المعنيين أحدهما للحدوث وثانيهما لأن يتقوم
بها وجود الصورة وأما النفس الإنسانية فإنما يحتاج إليها للحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى
وحل الشبهة في سببية المادة للنفس ما سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت واعلم أن المفارق
المحض لا إمكان له قبل الوقوع ولا إمكان لوجوده حامل وأما الإمكان اعتبار صرف يعتبره الذهن عند
ملاحظة ماهية كلية لم يحصل نسبتها إلى الوجود ولا إمكان كان **فصل** في أن الفعل مقدم على القوة
إن الفصول الماضية أوهمت أن القوة متقدمة على الفعل مطلقا وهذا مذهب أكثر الناس وكلهم
حيث زعموا أن المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل النظام وهيئة الممكن قبل
وجوده وليس كلامهم كذلك والشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوة قبل الفعل فهم تفرقوا في
هذا فرقا وتحزبوا أحزابا فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم ألبسها الفاعل كسوة الصورة

ابتداء

ابتداء أو للإبداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال إن شيئا كالنفس وقع أن وله لأنه
اشتغل بتدبير البدن الهيولي وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركهما الباري فأحسن تصويرها
ومنهم من قال إن من الأشياء كانت في الأزل يتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها الباري
طبيعتها وأخرجها من اللانظام إلى النظام ومنهم من قال إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلأ غير متناه لم
يزل ساكنا ثم تحرك ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لأنهم قالوا إن القوة
قبل الفعل كما في البزور والنطفة وفي جميع ما يصنع فنقول إن الحال في [illegible] الجزئية في الكائنات
الفاسدة كالحال في المني وكان شأن من أن للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان
غير معتد به فإن القوة مطلقا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر
يقوم به وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فإن ما ليس موجودا
مطلقا ليس ممكنا أن يقبل شيئا ثم إن في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة أصلا كالأول
والعقول الفعالة ثم القوة يحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل وليس كذلك الفعل مما يحدث فإنه لا يحتاج إلى مخرج
آخر وينتهي إلى مخرج لا هو موجود بالفعل الذي ليس بمحدث كما بين في تناهي العلل وأيضا فإن الفعل يحصل
بذاته والقوة يحتاج في تصورها إلى تصور الفعل وأيضا فإن الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل
كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كالتمام والخير في كل شيء إنما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون
الشر فهناك ما بالقوة والشر لا يكون من كل وجه شرا وإلا لكان معدوما وكل شر من حيث هو موجود ليس
بشر وإنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل ولأنه يوجب في غيره عدما كالظلم والقوة لأن لهما
خيرا من الكون بتقويم ميتها بالوجود لأن الوجود كما علمت متقدم على الماهية تقدما بالحقيقة والقوة على
من قوة لما حصل بالعقل عقلا فتبين أن الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان
وبالحقيقة كما أومأنا إليه **وهم واندفاع** فإن قلت إن القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر
من القوة فإن القوة على الشر خير من الفعل الذي هو الشر [illegible] الكون بالفعل شر من الكون بالقوة شرا كالذي
الكون بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة [illegible] لا يكون الشرير شريرا بالقوة في الشر فيه بل بعكس الشر قلنا
صدقت ولكن هذا أمر عارض بالقياس فإن الشر بما هو قوة والقوة عدم ما من شر كالذي الفعل الذي
بان أنهما كالظلم والمرض وأشباههما من حيث الفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما
وحصل لذاته شر والقوة على ذلك الفعل من حيث إنها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء إن كانت خيرا
من فعل حيث إن عدم العدم يلزمه وجود لجهة الخيرية في القوة على الشر من حيث إنها لا الفعل الذي جهة الشرية

في فعل الشيء رجحت بالقوة **فصل** في تحقيق موضوع الحركة والذي موضوعها اهو الجسم ام
غيره لما علمت ان الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض بل هي امر متصل
تدريجي قطعي لا وجود له الا على وصف التجدد والانقضاء الا في الوهم يجب ان يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له
الحركة فاما ان يكون هذا الثابت امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل
لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فيجب ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان
يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك وكلاهما قسم اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا
لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه
متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع
عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له
بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طار على الشيء المتحرك ويجب ان يكون
في الشيء الذي يطرأ عليه شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمقارن بين من ذلك
فموضوع الحركة يلزم ان يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه
لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل صفة
لكن واقع لانها التي كانت للشيء بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة لوجود جوهري والثاني
ان الشيء ما هو المقصود وجودا منه والثالث لانك قد علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم
عام مبهم الذي العقل بل الموجود من الجسم ما قد يحصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لو كانت مقومة لنوع
لا يوجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل لا يتنوع امرا بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت
مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى
ثابت بالفعل فثبت ان الحركة تعرض للجسم بعد تقومه وهذا غاية ما قيل في هذا المقام وسيجيء كلاما فيه
تنوير القلب **فصل** في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت متحركيتها الشيء لانها نفس التجدد والانقضاء
فيجب ان يكون علتها القريبة امرا غير ثابت الذات والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد
تجددا بل سكونا وقرارا والفاعل المزاول لها امر يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكلما
كانت الحركة من لوازم وجودها فلها ماهية غير الحركة لكن الحركة لا ينفك عنها وجودا وكلما يكون من
لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب وجوده الخارجي فيكون وجود
الحركة من العوارض لوجود فاعلها القريب والفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت الماهية متجددة الوجود

وستعلم

وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل
به نوعا وهي كمال اول للجسم الطبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم
امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت الماهية وبهذا يفترق عن الحركة لان معناه نفس التجدد
والانقضاء وبهذا يثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر انواعها فلكية
كانت او عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لا بد وان يكون امرا ثابتا الذات
صحيح اذ المعنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا
له بحسب ذاته وماهيته غير متجددة او نعني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة
والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا فيه من ان موضوعها مركب مما بالقوة وبالفعل قول مجمل يحتاج الى
تفصيل وهو ان الموضوعية والعروض ان كانا في الوجود كما في الحركات العارضة فحق ان موضوعها
مركب في الخارج من امرين يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة
متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو كمالها وان كان العروض بحسب التحليل
العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل فيهما كانا امرا واحدا فالقوة والفعلية جهة واحدة اي ما
بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر وكما ان ذات الحركة عين تجددها وفوتها على الشيء
عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذا حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الحالة في الاجسام فانها
عين تجددها بالذات وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كان عليه
حقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث والتجدد كما سيكشف لك زيادة انكشاف في الهيولى في
كل آن صورة اخرى بالاستعداد وكل صورة هيولى اخرى لاحقة بها بالايجاب لما علمت ان الفعل
مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي توجد بها الاستعداد
وهكذا فتقدم الصورة على المادة ذاتا وتأخرها عنها التحقيقية عنها زمانا بحسب تجددهما ودوام
بالآخر لا على وجه الدور المستحيل كما يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما وتشابه
الصور في الجسم البسيط ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليس كذلك بل هي واحدة بالحد
والمعنى لا بالعدد والتشخص لانها متجددة متعاقبة على الاتصال كما في الاتصال الا بان يكون امورا متباينة
متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء **فصل** في اثبات الطبيعة لكل متحرك فانها المبدأ
القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية اما اذا كانت طبيعية فظاهر ان
فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية لان القاسر العلة المعدة والمعدة بالعرض ولذلك يزول القسر

والحركة غير منقطعة بعد وايضا لا بد من انتهاء القواسر الى الطبيعة وكان المادة واما اذا كانت
ارادية فان النفس انما يحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من ذوي البحث والنظر زعموا ان النفس
من الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق ان المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل
والارادة والشوق هي القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها الطبيعة
لكل عضو ولالات جعلت مطيعة اياها لا انها منبعثة عن النفس على الاعضاء المدبر البدن
بواسطتها وكونه متيقن بالوجدان فضلا عن البرهان لان الحامل للجسم والصارف له من مكان الى
مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة
الجسمية قوة جوهرية للجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها
الحكماء بانها مبدأ اول الحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد ينبئ اليه بالنظر الى ما يقبل الحمل
من خارج فلا يبعد ان يكون من قبيل الحيل وقد ثبت ان مبدأ الحركة مطلقا لا يكون الا الطبيعة وقد علمت
ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه
لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم يتغير
لا يمكن ان يكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية
المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى في الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق
الجزئية المنبعثة من النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة واقول ما ذكروه غير مجد
في صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال ان تغيرها في اي كلام يجري الى الطبيعة لما عرفت من انتهاء
القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا يكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتي ذات ما هي
منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي منتهية اليه يستدعي تجددها الينه فان قيل انهم صححوا استناد
المتغير كالحركة الى الثابت كالطبيعة الى زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتان احديهما سلسلة
اصل الحركة وكان الاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية
قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا على
سبيل الدور المستحيل كما ذكروه في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير
الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا
بد في كل معلول من علة مقتضية فرض السلسلتين انما العون على وجود امور محفوظة لا تجدد في
الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة

وكل معلول

وكل معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى
يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سيال الذات ثابت
حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الافاضة والافضال فلا
يزال ينبعث عن الفاعل امر ويعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وايضا
من دأب الوجدان في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولا محة انهما جميعا متأخرتان في وجودهما
عن وجود الطبيعة على ان الكلام في مجموعهما معا بامر ثابت عائد من رأس حتى انهما من اين حصلتا بعد
ما فرض ان الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرفين
على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من انه اذا كان جميع الاحاد ما سوى الطرف كالحيز او سلسلة
من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا اذا لم يكن هاهنا وجود
امر شأنه التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة او سلاسل
وبهم حصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة اخرى هي ليست غير
نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات
مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان
الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها
بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما
نفس الحركة فقد علمت ان لا هوية لها الا تجدد امر وتغيره لا المتجدد من نفس نسبة المتجدد لا الذي به
التجدد **فصل** في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول اذا كان وجود كل متجدد
مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة لتجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته حتى يلزم
ذلك اما التسلسل او الدور او التغير في ذات المبدأ الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان
تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية ففي تجدده لا يحتاج
الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعوله ومجعول اليه ولا
شك في وجود امر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة
والزمان وكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فان كان ثبات
شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته لا محة يكون الفائض من الجاعل عليه هذا النحو من الثبات و
الفعلية كالذي لكل شيء لوازم الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينية فان كانت وحدته عين كثرة ما

بالقوة او بالفعل كانت الفايض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين فالذي من الموجودات
ثباته على التجدد دهر الطبيعة والذي فعليته على القوة هو البسيط والذي وحدته على كثرته بالفعل
العدد والذي وحدته على قوة الكثرة هو الجسم وعارضه والطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة بالمبادي الثابتة
وبما هي متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية
ما صدرت عن المبدا الفعال بانضمام الصورة ابداعا ومن انها قوة وامكان يستصح بها الحدوث
وكلا نقصا في الدثور والفنا فمنها الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين واستيطان الحدوث
والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الاشكال
التي اعيت الفضلا في دفعه **فصل** في نسبة الحركة الى المقولات اذ قلنا ان حركة ما في مقولة
كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع ولتكن هي
الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة والثالث ان المقولة جنس لها والرابع ان الجوهر يتبدل و
يتغير من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف آخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا
القسم الاخير دون البواقي اما الاول فنقول التسود ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد
ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زايدة و
ذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته و
قد فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث
سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا السواد وكالاشتداد فيه من
نوع الى نوع آخر او من صنف الى صنف فله في كل آن نوع او صنف آخر وكذا الحركة في المقدار فان
الشي اذا نمى ازداد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان
كان فالزايد اما ان يبقى خلوا وينضم اليه من خارج وكل منهما باطل لاستحالة التداخل ولانه على فرض
ذلك لم تزد المقدار على ما كان وكلا هذين والثاني ايضا باطل لان ذلك كالاتصال خط بخط مان
بينهما ولا الجميع على ما كان عليه اولا ولان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو
موضوع بل محله اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير
متعاطفة متتالية على الجسم لا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي طاعن في قولهم ان التسود
خروج السواد من نوعه زعم ان معناه انه يخرج عن السواد ولاجل ذلك قال في بعض تصانيفه
ان اشتداد السواد خروج من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون

جميع

جميع الحدود المقارنة من السواد سوادا وجميع الحدود المقارنة من البياض بياضا والسواد
المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن العرض لما
يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انهما نوع واحد انتهى ما ذكره و
قد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يخطر القول به في الحركة المقدارية اقول فساده مما
لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست ادري ان جميع حدود السواد سواد عنده و
البواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون
واذا لم يكن سوادا فاي شي كان ثم اعترض على قولهم ان المتحرك في المقدار في كل آن مقدار آخر
بحيث لا يوجد مقدار واحد منها في زمان في الاولم يكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالي
الآنات قال على الذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك هو ان تلك الانواع بالقوة فيه
نظرا لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن الحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في
الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون ممكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل وقد دل
الدليل على انها بالنوع ولان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما
ذكرنا فالمرضي هناك انها كيف يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك ليستدعي حلا صحيحا و
اشبع من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب اعني اقول ان الموجود من السواد مثلا في
اثناء الحركة امر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق
على زمان الحركة ولها افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود متحد على انه متقدم
على الهوية فههنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح ان ينتزع العقل منه
في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل
هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لكثير من الانواع وهذا كما ان وجود
الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات
والموجودة فيه التي لا يوجد عليه في موضوع آخر وهكذا الحكم الشديد من السواد حيث
يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا
حكم ومعنى بالقوة وبالفعل مشارح للجميع والتفصيل ثم ان المحل الذي اعتمد عليه في هذا
المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها تبقى زمانا قليلا لا يدرك
بالحس لقابل الصغر زمانه فيظن ان في كل آن فردا آخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول

بنفي الحركة بالحقيقة في ما بين المقولتين اقول وهذا مما لا فايدة فيه لو وقع كان كالمذكور
لان مثله يرد على وقوع الحركة في كاين وفي الوضع ايضا الا ان يتركب منهما وجود الطرفين
التي يكونا بها الحركة ايضا والمصنف لما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو
ايضا يعلم مما ذكر لانه اذا لم يجز كون شيء موضوعا للعارض لم يجز كونه واسطة في العروض الا
ان يعني بكونه واسطة معنى آخر وهو كون طبيعته المطلقة باعتبار وجوده ما اي وجود
واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة
جنسا لها فقد ذهب اليه بعض فزعموا بان كالاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية
والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول
فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح لانا نعني بالحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد وكان
السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكونهما متباينين وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس
كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما حل فيه بل من العوارض التحليلية نسبتها الى المعروض
نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان
الكيف فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب ولان الكيف السيال حركة بمعنى انه ما به الحركة لا على
وجوده لا امر زايد عليه ليس غير بعيد ثم ان هولاء اختلفوا فمنهم من جعل التخالف بالسيلان
والثبات تخالفا نوعية محتجين بان السيالة داخلة في ماهية السيال فيكون فصلا مميزا فالقار
ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والحجتان كلتاهما باطلتان
اما الاولى فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع انه ان امتياز الابيض عن الاسود
قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما احتججنا به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل
زيادة غير منوعة كزيادة الفصول وكزيادة الاحاد في العدد فانها زوايد منوعة لكن
لم يعلم كيفية زيادة الفصول فامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذا بطلت
الاقسام الثلثة فيتحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوع الحركة في مقولة ان يكون الموضوع متغيرا
من نوع الى نوع او من صنف الى صنف آخر تدريجا لا دفعيا **فصل** في تعيين المقولات التي
يقع فيها الحركة والتي لم يقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود يتعلق بامور ستة الفاعل
والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما تعلقها
بالفاعل فقد علمته ايضا بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضرب من الوجوب

اختلافهما بالحقيقة كما تخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل وضرب ما يوجب اختلافهما
كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما
تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانه هو فارقة حدود بالقوة على الاتصال و
ربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانا امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما
كان ما منه وما اليه مما يتشبث بحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في
الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال البعض الحكماء وربما كان المبدأ فيه هو المنتهى
بعينه كما في الفلك فباعتبار الشروع منه الحركة هو المبدأ وباعتبار انتهاء اليه الحركة هو المنتهى وهذا
غير صحيح فان حصول الفلك في الحركة اليومية في الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضع
كان امس عينه بالشخص والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات وللمحاكية فيه لا اعتبار
الحيثيتين الا عند المغايرة الا السابق واللاحق كما في جميع الحدود كانية ولان كلا منهما مبدأ
التي ومنتهى لشيء آخر واعلم ان تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على المسامحة
فان تلك الحدود في الحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها في قريبة من الفعل اما
تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصق حتى ذهبت جماعة الى انها نفس المقولة التي وقع فيه
الحركة وليس ذلك بصحيح مطلقا بل كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة
ان ينفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان يفعل اذا نسبت الى الفاعل ولهذا امتنع ان يقع الحركة
في شيء منهما لانها الخروج عن هيئة والترك لهيئة فهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها
لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها ويلزم معنى الحركة في مقولة
عبارة عن ان يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد آنية
بالقوة وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا ان وقعت الحركة في التسخن يجب ان يكون الى التبرد
فيلزم ان يكون الجسم في حال التسخن متبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه و
ان كان في اثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في
مقولة متى واما الاضافة فانها وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة
تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة اينية
في العمامة او نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا
الجوهر والكيف والكم والاين والوضع يقابلها تقابل الضد او العدم وتفصيله في كتاب الشفاء
والسكون م

ولكن هذا العدم يصح ان يعطى بسام الوجود لان الذي هو بالاطلاق ليس هو وجودا اصلا
والجسم الذي فيه حركة وهو بالقوة متحرك فلا محة له وصف ثابت يتميز به عن غيره ولو لم يكن ذلك لما
لما فارقنا اذا الحركة فاذن هذا الوصف للجسم بمعنى ما فيه فلا محة فاعل وقابل وليس كعدم لا
حاجة في الاتصاف له الى شيء كعدم القرنين في الانسان مما لا ينسب الى وجود وقوة بخلاف عدم
المشي له فانه يوجد عند ارتفاع علة المشي وله وجود بحيث لا محالة وله علة بها يعينها على الوجود
بالقوة ومن هنا يعلم ان علة الحركة تتضمن هنا معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم
الذي ليس هو لا شيء على الاطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة وهو كونه
بالقوة **فصل** في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين
فوجود الحركة فيه ظاهر وكذا الوضع فانه فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي
لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذي لا يحيط به خلا ولا ملا اذا استدار على نفسه يكون حركته
لا محة في الوضع اذ لا مكان له عندهم واما الذي في مكان فاما ان يباين كليته كلية مكانه او يلزم
كليته كلية المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما
كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم يتبدل وضعه بحركته المستديرة لكنها المقولة التي فيها
الحركة لا ابلغ ان يقبل الاشتداد والاستكمال وهذا في كل من الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك
متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداده او تضعفه
فاعلم ان الحركة كما ذكرنا امر الامر نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما يخرج منها اليه و
لذلك قالوا ان الشيء ليس سواد اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في
الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع
واحد بل يكون له في كل حد مبلغ آخر فيكون من الزيادة المتصلة من الحركة لا السواد الذي لا
انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد
زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فهي ان يقال انا عدم قد اشتد الا ان المتحرك يجب ان
يكون ثابت الذات فان كان ثابت الذات فليس السيال كالزمن حركة انما كيفية واحدة سيالة فظهر
من هذا الفرض انه في كل آن مبلغ آخر فيلزم من اشتداد السواد ان يخرج من نوعه كلا فلا اذ يستحيل ان
يشير الى موجود بعينه وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما يقطع من الحدود فكيفية واحدة بسيطة
اقول انا اذا فرضنا نقطة كرأس مخروط مثلا على سطح فثمة نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة مثلا على

التوسط

التوسط ونقطة اخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها
المطلق تعينا لتلك النقطة المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة
مستمرة واشياء كنقطة مفروضة منه وقوى المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد
يصح ان يقال ان السواد شيء كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة واشياء كل منها يشتمل على
السواد كالاصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من
اول اشتداده الى انتهائه له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين وقولهم ان السواد الاشتدادي يخرج
من نوعه الى نوع آخر منه هو ان له في كل حد نوعا آخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتياز
بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق انواع
متباينة بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج
فان المزاج امر سيال متجدد والنفس في كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع
فانه غير متميز عما يليه بالفعل كالنقط المفروضة في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان شيء من
ذاته امرا واحدا بالشخص غير متغير ولئن كان بمعنى لا اتصال واحدا لا لانقضاء العمر اقول هذا القائل
كانه وصل اليه شيء من رائحة تجدد الذات في الانسان من حيث غفل وان كان بمعنى الاتصال وحده لا
انقضاء العمر لا اتصال الزمانية لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وسنتكلم في هذا في مستأنف
الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ما ذكر فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء
عن ذلك **تنبيه وتوضيح** اعلم ان السواد مثلا كما اومأنا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية
واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل وما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب
السوادات والحرارات انواع مختلفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت هنا احكام
ثلاثة كما ولما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل
الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى ان لا كل
في الحقيقة هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا
من الاتحاد ولو كانت الماهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتأخرون لزم
في صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايز بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين و
يلزم منه مفاسد شتى كالجزء الذي لا يتجزى كما يظهر بالتأمل والثاني ان السواد مادامت له حالة
اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انما مع وحدتها وتشخصها مندرجة تحت انواع كثيرة و

يتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود كما في كماليته او نقصه وهذا ضرب
من الانقلاب وهو جائز لان الوجود هو الاصل والماهية تبع له كاتباع الظل للشخص فليعلم مثله في الجوهر
والشأن ان هذا الوجود كالاستعداد يمر مع وحدته واستمراره هو وجود متجدد منقسم في الوهم الى
سابق ولاحق ولافراده بعضها زايل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث
في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على الابعاض كاشتمال المقادير على المنقسمات عند القايلين
بها لاستحالته بل في ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه ابعاضه كما ان تلك
الابعاض هي الافراد الا انه فلا وحدة سابقة في الاعداد ولا نهاية معه لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا
انه واحد صدقنا ولو قلنا انه متعدد صدقنا ولو قلنا انه متعدد صدقنا ولو قلنا انه باق من اول
الاستمرار الى غايته صدقنا ولو قلنا انه حادث في كل حين صدقنا فما اعجب حال مثل هذا الوجود
وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهوية مثل هذا الحال وهم متجددون في كل
حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي هو الزايل المتجدد واحدا
بعينه ولنصرف العنان الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود
الواحد له شئون واطوار ذاتية وله كمالية وتنقص والقايلون بالاشتداد الكيفي وكذا زيادة الكم و
مقابلتهما قايلون بان الحركة الواحدة امر متشخص في مسافة شخصية لموضوع متشخص واستدلوا عليه بان الحركة
في الوسط الواقع من فاعل متشخص وقابل متشخص في مسافة شخصية لموضوع له بين مبدء ومنتهى معينين ليس كونها
بهما نوعيا بل حالة شخصية تتعين بفاعلها وقابلها وساير ما يكتنفها وكذا المرسوم منها يكون واحدا
متصلا لا جزء له بوصف الجزئية وانما له اجزاء وحدود بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا شخصيا من باب
الكم والكيف فانواعها كثيرة انواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كونه فليعلم مثل ذلك في الجوهر الصوري
فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون له وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول الشخصية
ووحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى آخر بالقوة في كل آن يفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره
في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص
فاما الذي يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية
في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا
فكأن الاشتداد قد احدث جوهرا آخر وكذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرا آخر فيكون بين
جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال في الجوهر وانما جاز في السواد و

الحركة

والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر بحيث فلا يصح هذا اذ لا يكون
هناك امر بالفعل حتى يعرض فيه الجوهر حركة انتهى اقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود
وكالاشتباه في اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما الذي يبقى نوعه في وسط الاشتداد لو
اريد به بقاء وجوده بالشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر لان الوجود المتصل التدريجي الواحد
امر واحد زمانا فكالاشتداد كماله في ذلك الوجود والتضعف كخلافها ولو اريد به لزم المعنى النوعي
الذي قد كان منتزعا من وجوده اولا فيتبع وجوده الخاص به حده ما كان بالفعل بالصفة المذكورة
التي لها في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر اي وجوده بل حدوث
صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كماليته او نقصه الموجودين فلا محالة يتبدل
عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي
متصل له حدود غير متناهية بالقوة بسبب الات مفروضة في زمانه ففيه وجود انواع بلا نهاية بالقوة
والحجة انما بالفعل او الوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين
حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما استكمالا تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشيء
سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهرا ودعوى الفرق بان كلا واين حكمان وكذا مستحيل الحكم
محض بلا حجة فان الاصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا والموضوع كل حركة ولا وجب ان
يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني الذي يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما
وكيفية ما وكمية ما فيجوز لها التبدل في خصوصيات كل منهما او لا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة
يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهو صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي
كما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل لا يفيض عن استناد وجود المادة المستبقاة
في كل آن على صورة اخرى بدل الاولى ويدع الحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل
صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز ذلك في اصل الجسمية وهو نوع الجوهر
الذي هو مادة غير محدودة ولذلك لم يكن لكل المعنى الذي يحمل على كل اجسام المتخالفة اذ الجسمية بهذا الاعتبار
حيث فليعلم مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل
اشكال الحركة في مقولة الكم التي اضطرب المتأخرون في حلها حتى الجأ صاحب الاشراق ومتابعوه حيث
قالوا ان ضاف مقدار الى مقدار آخر يوجب الانعدام وكذا الانفصال يوجب انعدام مقدار عن المتصل
فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن اثبات موضوع

ثابت بالنبات بل في الحيوان لمنع الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى البعض لا يمنع
وقد سأله عن منع المسئلة بمنع العبارة اما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولي
في الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم
يكن ثابت كان غيره ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان انما يراد في مقابل النبات
غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متحدة الا في زمان محصور
لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم محدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية
فلعل الصورة الواحدة يكون لها الفرق بينها مادة والكثير منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة
معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة يكون لها محفوظة في مادة واحدة اولى بالاخرى
مع بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء الناميين ايد على السوا فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء
اكثر ما كان والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض اولى حتى يكون الصورة الاصلية دون قوة
البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبتها الى اللاحق
اللاحق فلعل النبات الواحد بالشخص ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كالنهر ورد دفعة مواضع
بالشخص متصل بالاول ولعلي ولى مولاصل بعض هذا الكلام شبهاته فاذا ابطل الاصل ابطل ذلك
من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لان الانقسام الاجزاء كل
واحد منها قد يستقل في نفسه ولعل الحيوان والنبات امر غير محافظ لكن هذا حتى الف المراتب التي يعلم
منا ولعل الثبات يحسب الحس غير متابعة في الحقيقة والجوهر كالاول ينقسم في الحوادث من بعد الف مع
لا بعد مع ذلك انصاله وفيه المبدأ لا حيوا ولعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الا زمان الوقوف
الذي لا بد منه وهو اشتراك وجبال اذا حام حولها العقل وفي عليها ونظر في اعطافها رجعت
لم يجد من الله مخلص الحجاب لحق واما ما عليه الجمهور من اهل النظر فليجهد كل عشاقه لم يتعاون
ويكشف الحق في هذا ولا باس من روح الله انتهى كلامه فعلم من ذلك انه متحير في منع المسئلة ثم كتب
اليه ذلك التلميذ او غيره ان الامر الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في
ساير الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قدرت انتهى فعلم
ان ذلك امر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره ووجه الاخلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم
المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد الى حد كما قالت الاطباء
في عرض المزاج التشخص والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة

لا اقوم

لا اقوم ما غير ما هو المتبدل والفصل والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعية
بحسب الوهم او الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لان وجودها التشخص بما هي جسمية فقط بعض
مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة اخرى يحفظ نوعه بالصورة المعينة
النوعية التي هي مبدأ الفصل الاخير اما مع جسمية التي بازاء جنسه القريب والجنس يعتبر مبهما والفصل
محصلا فتبدل احاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم
انضمام شيء مقدار الى شيء مقدار يوجب ابطاله انما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل واضيف
احدهما الى الآخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية فصل في توضيح ما ذكرنا في
تحقق الحركة الكمية اعلم ان كل ما يتقوم من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الاخير فيبقى محفوظ
ما دام فصله الاخير متعين وباقي المقومات ملحية عن الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوه
واجزاء ماهية غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الابعاد
مثلا فصل الجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله نوع كالهيولى
الاولى اذ هو قوة الاتصال ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو
جسم فقط وكذلك النامي فصل الجسم النامي وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل
بمبدأ قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل افراد الجسمية لا توجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها
معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتعيين وهكذا حكم الحيوان ويقوم
من النامي والحساس وكذا الكل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب
نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فهو من ذلك يتبدل جسميته بشخصها ولا يتبدل ذاته و
جوهر النامي يتشخص هو بما هو جسم طبيعي مطلق فالعدم تشخصه عند النمو والذبول وبما هو
جسم نام لم ينعدم تشخصه لا هو ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية في اي فرد تحققت
على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه
الحساسة فقوى الشيخوخة في ولكثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق فاذا احكمت هذه
القاعدة وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم ولان الموضوع في النمو والذبول
هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف فهو الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات
الاشياء الواقعة في عالم الكون والفساد وهو جملة ما في عالم الاجسام مما يجوز فيها التغير و
الدثور بعد ما كان متحفظا فيها شيء كالاصل في العمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبايع المركبة

لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني التي اشتمل عليها ذاتيات هذا النوع التي ثبتت
لانواع اخر موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية فهذا الفصل الاخير للنوع
الكامل كالانسان مثلا كالجنة في الوجود بوجدانه مجتمعة كل ما يوجد في كل انواع التي دونها
في الفضيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام تلك الانواع وتمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد
وكذا لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبايع الجسمانية كما سيتضح زيادة اتضاح بالبرهان
فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهر اتبدل
وجوده وتجدده ذلك الجوهر العقلي من الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص ونسبة الاصل
الى الفرع والله اقرب الينا من كل قريب فتلك الجواهر العقلية عند الحكماء اضواء واشعة للمعنى الاول
الواجب لانها صور ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها وانما
هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي توجد في اذهاننا ولهذا ذكرت
الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحاس والمعقول
بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الالهيين
والعلماء الراسخين واذا اشتهر عند طبايع القاصرين وهو عدم بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا
فيه فنقول الحق ان الحركة كما توجد في الكم والكيف كذلك توجد في الصور الجسمانية وكما ظهر من ان الاعراض
القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة
على وجه آخر اذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك ما بين طرفي والمتبدل
منه هو خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكالامر للسواد عند اشتداده
فرد شخصي زمانيا مستمرا او متصلا بين المبدأ والمنتهى محفوظ وحدته هو واحد بالعدد وكونه
السواد وهو واحد بالابهام وهو مطلق سوادية والمجموع هو الجسم كالاسود الذي هو موضوع
هذه الحركة فاذا المتحرك في السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا بعينه وله حدود مخصوصة
غير متناهية بالقوة بين الطرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم فكذلك الجوهر الصوري عند
استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار له حدود لكن البرهان
على بقاء التشخص هنا كالبرهان على بقاء التشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل
الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية التشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في
الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة لما كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقا وكذا

في الصورة

في الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس كما مر لك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل
شيء هو كالاصل وهو متعلق بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات هويته ووحدته
وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية واتفقت لوجوب وحدة معان مختلفة
منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد **تفريع** فالحركة عين التشخص ووحدة الطبيعة كما
ان الزمان تشخص ووحدة الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس
متشخص بتشخصها **بحث وتحصيل** ولعلك تقول ايرادا على ما ذكرنا من ان الفاعل القريب لكل
حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير انه لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجب
ذاتها طاعة للنفس فوجب ان الحركات اعياء عند تكليف النفس اياها باخلاف مقتضاها و
لما حادث مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن ان الطبيعة
التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها بعض الافاعيل غير الطبيعة الموجودة في
عناصر البدن واعضائه بالعدد فان تسخير النفس وتحددها للاولى ذاتية لانها قوة منبعثة
من ذاتها والاخرى عرض قسري وانما يقع الاعياء والرعشة لكونها باسباب تعصي الثانية عن طاعة
النفس احيانا فلها في البدن طبيعتان ذوهويتان احدهما طوعا والاخرى كرها ولهما ايضا ضربان
من القوى والخوادم الطبيعية بفعل باحدهما الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات
الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم وكالاحالة والنمو والتوليد وغيرها
وهي التي تخدمها طوعا واستلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات
الاختيارية كالاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرها
وقسرا وهذا جندان من عالم الحركات معنويان لها ولها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية
جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها تخدمها طوعا ورضاء وهي كمبادي الادراكات
الوهمية والخيالية والحسية ومبادي الاشواق وكالارادات الحيوانية والنطقية ومن الطبيعة
المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس في كل حين باقية ماكثة في
هذا المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقاته ان شاء الله تعالى **فصل** في استيناف بيان اخر
على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا يعيد شيئا من الامور الطبيعية
فيه لذاتها لانها لو كانت تفعل بوجهها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم فالتالي باطل
فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لكن

جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطبايع والصور لا تفعل الا بشركة المادة
في الوضع وبيانه ان الايجاد متقوم بالوجود متاخر عنه لان الشي ما لم يوجد لم يتصور كونه
موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشي اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذا نحو
ايجاده متقوم بها لان وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل او انفعال عبارة عن نحو
وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال منه فلو كان
لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها فكل مستغن عنها في
الفعل مستغنية في الوجود فكانت مجردة عنها هف ويلزم من هذا ان لا يكون للطبيعة فعل في
نفس المادة التي وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها ولا ما حل في ذاتها والا
لكان لذلك الوضع وضع آخر هذا خلف فكل ما يفعل بالمادة او يفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجودها
ماديا والطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون فعلها في مادتها والا لتقدمت بالمادة الشخصية على المادة
فاذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار
والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتاثير بينها وبين تلك الامور فلا بد ان
يكون في الوجود مبدا اعلى من الطبيعة ولوازمها واثارها ومن جملة اثارها اللازمة نفس
الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا في ذاتها
كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل
منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤه مع بقائها وكذلك في ساير الاحوال الطبيعية ومعيتها
مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة
عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة علة الهيولى لان
الصورة فاعلة لها بالاستقلال او بواسطة والة متقدمة عليها لانهما معا في الوجود و
هكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واسن لها
في جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات
الطبيعية والحركات الكمية التي في العنصريات من البسايط والمركبات برهان آخر شرقي
كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى الشخص نسبة
لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند
الجمهور والحق انها علامات للتشخص ومعنى العلامة ههنا العنوان الذي المعبر بمفهوم عن ذلك

الشي

الشي كما يعبر عن فصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس
للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية
والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا حكم ساير الفصول في المركبات
الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بالفصل المنطقي كلا من باب تسمية الشي باسم لازمه الذاتي
وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص في تسميتها
بالمشخص فاذن التشخص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث
الضوء من المضيء والحرارة من الحار على المنار فاذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه
هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود
المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل
المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تبدل الوجود
الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض

تنبيه تمثيلي ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته
اليها نسبة الروح الى الجسد وهذا كما ان الروح الانسانية لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في
التحلل والذوبان والسيلان وانما هو متجدد الذات الباقية بوروده كالامثال على الاتصال والخلق
في غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذلك حال الصور الطبيعية للاشيا فانها متجددة
من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر الذات ومن جهة وجودها
العقلي وصورتها المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا في علم الله ولست اقول انها باقية
ببقاء انفسها بل ببقاء الله لا بابقاء الله اياها وبين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في
موضعه فالاول وجود دنيوي بايد داثر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا
زايل لاستحالة ان يزول شي من الاشيا عن علمه تعالى او يتغير علمه لكنه في هذا السبيل عن القوم عامين

فصل في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من ان الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة
بوجه آخر حاصل ما ذكروه كان ان الصورة لا يقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون
حدوثها دفعيا وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا في وسط الاشتداد
او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة
لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون هنا

ما يوجد اكثر من آن واحد او لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة ولئن لم يوجد فههنا كون
صور متتالية آنية الوجود ويمكن تحليل هذه الحجة الى حجتين احديهما انه يلزم تتالي الآنات
وهو منقوضة بالحركة في الكيف وغيره والثانية ان الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة
وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده
غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فاذا تقررت الحجة بهذا الطريق وضح الكلام كما ان لغموضها
فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة في الصورة انما يكون بتعاقب صور لا
يوجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة عدم الذات فاذن لا يبقى شيء من تلك
الذوات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد
فان قيل عدم الصورة يوجب عدم الذات لان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة
منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل
مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما ولئن قيل ان عدم
الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة في كل صورة
كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة
لا الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فان لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا
عن المادة ولئن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا للعدم ثم من العجب
ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة
النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة
بالوحدة النوعية زائلة للصورة لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير
ان يقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة
باقية والصورة ايضا باقية بنوعها المتجدد كما يقال ان الباقي في التخصيص كما صرح به في
بيان تشخص الحركة التوسطية وقوله ان لكل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما
يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وههنا ليس كذلك فان السواد عند اشتداده شخص واحد
يكون له انواع غير متناهية فيه بالقوة وكذا حال الصورة في تبدلها الى تصالح ثم ان الشيخ
اورد حجة اخرى غير هذا وهي ضعفهما وهو ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة
سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا لو اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد

والصورة

والصورة لا ضد لها ولئن لم يعتبر ذلك بل يكتفي بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان الصورة المائية
والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف

فصل

في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المعوضة للاجرام السماوية وكان رضيته ولعلك ان تقول
هذا المحدث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان كلام المعلم القاضي محصور في الزمان والحركة واختلفوا في
ان ايهما غير قار بالذات والاخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في
عدم قرار الذات وذهب صاحب الاشراقية الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم
يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا وثانيا
ان كلامهم يحمل على انه مبني على الفرق بين حال المهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر مهيتهما التجدد
والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ومهيتها قارة وتالله ان الحركة عبارة
عن خروج الشيء عن القوة الى الفعل تدريجا الى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها اليه وهو معنى نسبي
والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وتجددها تابعان لتجدد ما انتسبت اليه و
ثباته فصلا عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد ههنا ثلثة اشياء التجدد وشيء
به التجدد وشيء متجدد والاول معنى الحركة والثاني المعقول والثالث الموضوع وكذا خروج الشيء
من القوة او حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة لكن الحادث غير الذي به الخروج
والحدوث وكالفرق بين امور ثلثة ابيضية وهو معنى نسبي انتزاعي وبياض وشيء ذو بياض
فلذلك ههنا كثير فيه فالخروج التدريجي من القوة الى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لكن بحسب
الخارج واما ما به الخروج فهو ليس الا من نفس الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهو المادة واما
المخرج فهو جوهر آخر ملكا او فلكا واما مقدار الخروج فهو الزمان فاذن مهية مقدار التجدد والانقضاء وليس
وجوده وجود امر مغاير للحركة بل على قياس الجسم التعليمي بالنسبة الى الجسم الطبيعي كما هو تحقيق الفرق
بينهما بالتعين والابهام وعدمه واما ما قولك هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب
وظلم قائله حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال
تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل هم في لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل
الطبيعة يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين وقوله كل اتوه داخرين وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله وكل اليها راجعون الى غير ذلك من آيات

المشرع لما ذكرنا وما يشير إليه تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل
عليكم حفظة حتى إذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الإشارة أن ما وجوده
مشابك للعدم وبقاؤه مقتضى من لدنه تعالى يجب أن يكون له أسباب حفظه وبقائه هي بعينها أسباب هلاكه
وبقائه ولهذا كما أسند الحفظة إلى الرسل أسند التوفي إليهم بلا توسط في أحدهما فإفراط في الآخر
وفي كلمات الأوائل تصريحات به وتنبيهات عليه فلقد قال المعلم للفلسفة اليونانية في كتابه المعروف
باثولوجيا معناه معرفة الربوبية إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما مبسوطا كان
أو مركبا إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك أن من طبيعة الجرم السيلان والفناء
فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الأشياء وهلكت ثم مثل عبارته وبرهانه
على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وأن الأجسام كلها بائدة في ذاتها وأن الصور
العقلية باقية كما أشرنا إليه وقال في موضع آخر منه إن كانت النفس جرما من الأجرام أو من جنس
الأجرام لكانت منتقضة سيالة لا محالة لأنها تسيل سيلانا لا يعبر الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا دارت
الأشياء كلها إلى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم إذا
كان جرما محضا وهذا آخر وهذا الصريح في تجدد الأجسام كلها وفيه إشارة إلى أن أمر الفنا
من أن الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدأ انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد
البدل ومما يدل على ذلك رأي زينون الأكبر وهو من أعاظم الفلاسفة الإلهيين حيث قال
أن الموجودات باقية دائرة أما بقاؤها فبتجدد صورها وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى
عند تجدد الأخرى وذكر أن الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني عنه
في كتاب الملل والنحل وسننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام ودثورها في
زمانها في مسئلة الكلام إن شاء الله ولنا أيضا رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا
زمانيا ومن أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرنا ما قال الشيخ العربي
قدس سره في فصوص الحكم ومن أعجب الأمر أن الإنسان في الترقي دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة
الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى وأتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالوجود
كله متحرك على الدوام دنيا وآخرة لأن التكوين لا يكون إلا عن متكون فمن الله توجهات دائمة
وكلمات لا تنفد وهو قوله وما عند الله باق إشارة إلى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله العقلية
الباقية ببقاء الله ودثور أصنامها الجسمانية **فصل** في أن أقدم الحركات الواقعة في مقولة

عرضية

عرضية هي الوضعية المستديرة وهي أيضا أتمها وأشرفها أما أنها أقدم الحركات فلأن الحركة
في الكم مثل النمو والذبول فيفتقر إلى حركات مكانية إذ لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك إليه
أو خارج يتحرك عنه وهي والوضعية يستغنيان عن الكمية والتخلخل والتكاثف أيضا لا يخرج
عن حركة كيفية وهي الاستحالة تحليل سخونة وتحليل برودة والاستحالة لا يكون دائمة فلا بد لها
من علة محيلة حادثة مثل نار يحيل الماء بأن يقرب منه أو يقرب هو منها فيعود إلى أن يكون حركة مكانية
فأقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية إما مستقيمة أو منعطفة أو راجعة والمستقيمات لا
يدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد المكانية كلها والأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل
حركتين مختلفتي الجهة والسكون لا يكون في زمان لأنها في حركة كانت وفوق الشيء لا بد أن
يكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر إلى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة فإلى ما
يقبل الدوام التجددي الاتصالي والذي يقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يكون اتصالها دائما
فهي غنية عن سائر الحركات الوضعية وهي لا يستغنى عن المستديرة فهي أقدم الحركات وأما أن
المستديرة أدومها فلأن الأمر لو غيرها منقطعة السكون لأنه عدمها وهو لكونه عدما خاصا
يصحبها قوة أو ملكة فتفتقر إلى قابل زمانه متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة
التي يقابلها وقد علم أن حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور وأما أنها أتمها فلأنها في
نفسها لا يحتمل الزيادة والنقصان في الكمية كما في الحركات وكالاشتداد والتضعف في
السرعة والبطؤ لما سنعلم في مباحث الأفلاك ولأن فاعلها وغايتها ليس إلا أمرا محسوسا بل
أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية
الحركة الطبيعية المستقيمة ويشتد حركتها أخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية
يضعف أخيرا كلما بعد من القاسر وذلك لأن الشيء كلما هو أقرب إلى مبدئه وأصله فهو أشد
وأقوى وكلما بعد عنه فهو أضعف وأوهن وأما أنها أشرف منها فلأنها تامة والتام أشرف
من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات في أنه لذلك الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن
يكون أقدم الأجرام وأتمها وأشرفها طبيعة إذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل
وتمامه ودوامه فيفوقها المحسك لتحدد جهات الحركات الطبيعية المستقيمة وجهات
الأبعاد المكانية كما يجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات إن شاء الله تعالى
فصل في إثبات حقيقة الزمان وأن هويته اتصالية كمية مقدار الحركات وبأنه عرض

لزم لا انقسام الوهمي عددها اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعي
مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقها
في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما او في احدهما تارة اخرى فحصل لنا العلم بان في الوجود
كونا مقداريا فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام وهيئاتها لانه غير
قار وهو قارة فهو مقدار للامر غير قار وهو الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة
الالهيين فلان كل حادث فهو مسبوق بقبلية لا يجامع بها البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين لانه
يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية [illegible] على الابن او ذات الفاعل حاليها لانه يكون قبل ومع وبعد
ولا العدم اذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبليته قبل يستحيل ان يجامع البعد لذاته ثم هاهنا قبلية الا
وبها القبل بين القبلية وبها الذي هو البعد يتصور قبليات وبعديات وتقدم و
تقدمات غير واقعة عند حد ومثل هذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتاخر فيه
تجدد قبليات وبعديات وتقدم وتقدمات وتاخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة
بالذات على نعت الاتصال بحاذاة الحركات الواقعة في المسافات المنقسمة لا انقسام الى
ما لا ينقسم اصلا فهو يقبل لا انقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية
متصلة غير قارة او ذو كمية متصلة غير قارة وعلى التقديرين واما جوهر او عرض فان كان
جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة الامكانية
فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة او معدا لكيده وعدم قراره
وبالجملة اما مقدار حركة او ذو حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسام
الوهمي الى متقدم ومتأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله ايضا تجدد وانقضاء
شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ يديمه
ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج الى قابل [illegible] امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما
او جسمانيا وايضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا واحدا يجب ان يكون
له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموصوف واحد من
فاعل واحد ففاعله يجب ان يكون متبري الذات عن المادة وعلايقها والا لاحتاج في تجسمه
بكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان آخر ومادة سابقة وعدم قايم بها و
قابلية يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام واتمها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غير مبدا التقدم

فقابله

فقابله يستحيل ان يكون من جسم آخر ويكون منه جسم آخر والا لانقطع اتصال الزمان فيكون
قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو والذبول
والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان جميع الاشياء يوجب انصرامه وانقطاعه ويعقد
تقدمه على سائر الاجسام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر يجب ان
يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما يلحقه اكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة
وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط **فصل** في ان الغاية القريبة للزمان
والحركة تدريجية الوجود اعلم انه سيجيء اثبات ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات
المقتضية للاشواق فكذا ذوات [illegible] ما تعرف به مبدأ [illegible] قال الشيخ في التعليقات الغرض
في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها لم يمكن حفظها بالشخص
فاستبقيت بالنوع كالانسان [illegible] نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظ شخص واحد
لانه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية ولما كانت متجددة فانما واحدة بالاتصال
والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة وقال في موضع آخر منها غاية الطبيعة
الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي تكون بعينه كما يكون هو ايضا غاية الطبيعة الجزئية [illegible]
لا شيء [illegible] ان لا نهاية لها من الغاية القوة الثابتة في اجرام السموات وقال ايضا فيها سبب الحركة
في الفلك تصور النفس الكلية تصورا بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له في وضع ما
للتخيل لا قوى [illegible] بالاول والثاني ويصح ان يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا بالنوع
كثيرا بالشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور الثاني مثل الاول نوعا لا شخصا
يجوز للتجدد عن حركة مثل حركة نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا وصدر عنهما حركة
واحدة بالعدد وقال ايضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم بعد توهم
بين عباراته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين
الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعني بالحركة في الجوهر
الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره ان صور الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون
لمباديها الحركية اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان في صحتها في الحركة ليس الا اشياء سافلة
فتكون مقاصدها وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والثاني ان الوضع لكل
جسم نحو وجوده او لازم وجوده كما صرحوا به وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا اللازم بعضها طبيعي و

البعض قسرا اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة و
التحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع
يقتضي تبدل الوجود التجددي فيكون في الفلك تجدد بعد تجدد ووجود بعد وجود على نعت الاتصال
التدريجي وقال ايضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث هي الفلك يقتضي لا اين الطبيعي و
الوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون النقل منه قسرا وقال ايضا نوع الاوضاع والاينات
كلها طبيعية انتهى اقول الماخوذ من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل
اين من اينه طبيعي ومع كونه طبيعيا ينتقل منه لا عن قسر فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة
الفلك امرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الاوضاع و
الاينات وساير اللوازم فهذا ولكنهم لم يكن يذهب اليه الشيخ ومتابعوه الا انهم لما لم
يحيصوا عنه والذي يناسب رايهم ان طبيعة الفلك يقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق و
الاين المطلق من غير خصوصية شيء منهما وانما يراد تلك الخصوصيات لاجل بقاء النوع بالعرض
لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما مر من ان مقصود الطبيعة لا
يكون الا متعينا متشخصا اذ المعنى الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا
بالتشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس بان تسميتهم الاشخاص الجواهر
بالجواهر اولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة لان الوجود يتعلق بالشخص اولا وبالنوع ثانيا
وبالجنس ثالثا واما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الوجود هو كل شيء بالذات هي الهوية
الوجودية المتشخصة بنفسها اما الماهيات التي يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج
ولا في الاذهان الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم
الوجود والتبدل فيهما اعني التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في المشهور
ان هذا الجرم يتشخص على مطلقه للزمان والحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني
زماني هو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده له اذ كان الشيء فعلة
الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته الى اجزائه المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة ويفعل
الزمان وما معه فعلا واحدا اذ يكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء التدريجي
الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل
عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سيالة زائلة

اما بالذات

اما بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله حيثيتان
جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده
ينفعل بانه عنه ويفعل اخرى بحسب هويات اجزائه المخصوصة وذلك الامر هو نفس الفلك فقط
التي لها جهتان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكائنة
جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه والذي فيه يتجدد وينقضي
الزمانيات وكونه بتجدد الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور اذ كل جرم متشخص لا يتقوم الا بالزمان
والحركة في امكانه لا استعداده وحدوثه التجددي كيف يحتاج في مكانه ووضعه جهة لا يحيط به
والتعين جهته فكيف يتقدم عليها طبعا فاذن هي لا امور لما اشرنا اليه انها من مقومات التشخص
الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم الماهية امتناع عدم تخلل الجعل بين
اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقا اكوان ناقصة تحتاج الى زمان ومكان ووضع
وكم وكيف فعلى ان فاعل تامها لا مور يجب ان يكون اصله مفارق الذات والوجود عنها
فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر
وهكذا في الكم وغيره من الامور مع انها حوادث متجددة منصرمة فعلتها الاصلية لا يكون الا
امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بلا واسطة او
من جهة علوم الالهية او كلماته التامات التي لا تنقضي او عالم امره الذي انما قال للشيء كن فيكون

فصل في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان
وما يقترن به وكيف به امور تدريجية واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان
وجودا او عدما او غيرهما اي تقدما لا يجامع به المتقدم المتاخر يكون زمانا او ذا زمان فيكون
قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشيء لا بد وان يكون غير
متعلق الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري تعالى وقدرته وامره المعبر
عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم واخرى بالملائكة عند اخرين وبالصور الالهية
عند افلاطونيين والناس فيما يعتقدون مذاهب شتى فلو تقدم على الزمان والحركة شيء التقدم
التجددي لكان عند وجوده عدمهما وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه
امكان لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك
مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد وان يكون من شانه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسما او جسمانيا

وكلما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته واما العدم علته او لعدم شيء من احوال علته او
شرائطها التي بها يصير محركه فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة المحركة
كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية وكالاسباب المترتبة اما الى وجه مجتمعة معا او متعاقبة
على التوالي وكلاهما محال عندنا وعند محققي الفلاسفة اما الاول فلقول البراهين كالتطبيق والتضايف
وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء
حادثة لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان ذا وجود في آن واحد بالفعل
يتلو بعضها بعضا لزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وستعلم استحالته كما في الجواهر الفردة وما
في حكمها ولان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن
بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتب
بينها ولا نسبة لبعضها بالقياس الى بعض آخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان
ليس في امور منفصلة بل الموجود منه امر متصل بنحو كامر وانما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة
استحضار الوهم ازمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضار لا يكون
مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام في اسباب وجود الاثر الواقع في نفس كالامر في
لان كان ترتيبها كترتيب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت وكالاستمرار فالمتصل بالذات
على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بعوضه كالاستعداد به مادتها
واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدارها لكل اتصال هو الزمان واما المستمر الدائم منها فهو اصلها
ومنها المتوسط اينما حدودها واطرافها التي بها ارتباطها بما يوجه وكذا السيال الذي بالذات
ما شبيه الزمان نسبة المتوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل فهنا امر عقلي هو جوهر فعل
واحد ذات شؤون غير متناهية كما في قوله تعالى كل يوم هو في شأن فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما
او جسمانيا لما علمت من ان كل جسم او جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل
او ذات الباري لا سبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية و
الصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الاستقلال اما الباري
ذاته او بتوسط امره الكلي الحتم بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة
من جنود للرب تعالى كما اشار اليه بقوله وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبة الروح الكلية امر الله اليه
نسبة الكلام من حيث معناه من الكلام في الامر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر والخلق فعالم خلقه

وهو كل ما له

وهو كل ما خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات
متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم امره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه
عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر وخالق ابدا سرمدا الا ان امره قديم وخلقه حادث لما
عرفت من لزوم الحدوث والتجدد للازمان لهوياتها المادية ولذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله
مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى المضيء بالذات ونسبة
عالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة كتبية متأخر عن وجود الكاتب و
هو مقدم عليها جميعا ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين

فصل في ربط الحادث بالقديم

قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم و
الذي هو اسد كلامهم الواردة منهم واقرب من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها
مستندة الى حركة دائمة دورية ولا يفتقر من الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زماني فهي
دائمة باعتبار وبه استندت الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستندا للحوادث
فان سألنا عن كيفية استغناء الحادث عن حدوث علته مع انا حكمنا حكما كليا
لان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية
التي عرض لها الحدوث من حيث هي مع وضعه لها والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لانها بعينها
لان ماهيتها الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان
يكون علته حادثة وبهذا اذا رجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة
الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس هوية التجدد والتغير فلا نجدها الحكم عليه
بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة
الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا
لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى شيء هويته
هي نفس التغير وكالانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير
صح ان يكون علة للمتغيرات والهوية التي هي التغير هي الحركة ولهذا ادعى قوم بانها بعينها تمتنع
ثباتها لذاتها اقول هذا الكلام ولئن اندفعت به اشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثيرة
لان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت اليه اذ معناها
كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فالحقيقة الخارجة من القوة الى الفعل ذلك الذي

فيه الحركة والحركة بهذه الحيثية متجددة وحدوث الحادث بما هو حادث الثاني لان الحركة لكونها امرا
بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء و
العلة الموجبة له يجب ان يكون موجودة معه فالموجود الكائن ينتهي الى سبب حادث يكون
موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون وجوده اقوى من وجود معلوله اذ
الحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة
الذات باعتبار هويتها كما عتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ كما ان التجدد
البحت ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة
فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد بينا على ان جرم الفلك بصورته الطبيعية الوضعية
غير باق لتشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلى الحركة موضوعها الجسم الشخصي و
هو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا
فالحق الحقيق بالتصديق ان كل متجدد الذات والهوية هو كون وجود الطبيعة الجسمانية التي
لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية انفعالية متجددة في الهيولى التي هي محض القوة وكل استعداد
وهو الطبيعة ولذلك لم يكن ماهيتها مهية الحدوث لكن كون وجودها هو التجدد والحدوث كما ان الجوهر
مهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغني القوام عنه فقد
يكون الموجود نعتا لا يكون للمهية الذاتية من حيث اعتبار الوجود وكما ان وجود الشيء متفاوت الحصول
بنفسه في كل الاشياء بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فلذلك بعض الموجودات تدريجي
الهوية بذاته لا بصفة عارضة الا بحسب اعتبار التحليل وليست مهيته كذلك كوجود الطبيعة الحالة
للاجرام المادية فهذا الوجود لعقول هويته حتى قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج الحصول
اعني ان مهيته يقتضي التجدد ولا تقتضي مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يستشكل احد فيها بانا قد
نتصور طبيعة من الطبايع الجسمانية بعينها ولا نخطر ببالنا التجدد ولا الانقضاء والحدوث كما لا نخطر
ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك لان مبنى ما
اورده على الاشتباه بين مهية الشيء ووجوده لان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لما عرفت
مرارا من انه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود
متمثلا في الذهن لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود مهية والكل ممتنع **تنبيه فيه تنوير**
واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقولة مما انك المحسوسة او متخيلة وذلك مثل الزمان والحركة

والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولة لانها محسوساتها ومتخيلاتها ولكن المقادير والتعليميات
كالجسم التعليمي فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة
مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول اذ
كل معقول هو كلي والكلي لا يكون محدد المقدار ولا في جهة متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا و
لا ذا مقدار اي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات
المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده ولكن سئلت الحق فجميع الوجودات الشخصية للصور الجسمانية
الخارجية بسيطة كانت او مركبة مما لا مطابق لها في العقل لانها هويات شخصية لا يحتمل الشركة
وما في العقل امور كلية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية الذي كيتة للطبايع الجسمانية وذلك لان
الصور المنوعة للاجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا مهية لها من
حيث هي انيات دائمة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية يسمى المهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك
الوجودات ولذا كانت ذاتيات للمعاني المنتزعة عنها كما عرفت من قبل وكما سيقيم البرهان في هذا
الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات
كما هو الحق بل انها هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من
المقولات واجناسها وانواعها لانها وجودات محضة فايضة من شعشعانات الحق كالاول وهي انوار
لاشعة العقلية وظلال لاشراقاته النورية **بحث وتحصيل** ولك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات
المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبايع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من غير
قابل مستعد ايا ما لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقة فيكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته
يستلزم خلاف المفروض والتناقض من الى التجدد وثباته في الوجود المفارقي وان صدرت عنه بقابل
مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا بتسلسل
الى لا نهاية وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او دائما بما يلزم ذاته كافية في القبول فيكون
الصورة ثابتة ايضا لا متجددة والمفروض انها متجددة وان لم يكف ذاته ولا ما هو لازم لذاته
للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم
التسلسل في المتعاقبات وانت لا تعتقد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم قدم كل مادة مصورة بصورة
من النوعيات الصورية فيكون عدد كل شخص القديمة عدد كل انواع الصورية على ان الكلام عايد
في حصول كل استعداد خاص حين ان ما هو بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فالاستعداد

الخاص انما يحدث لصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان فانها علة موجبة له بالذات لا معدة له فتفطن لذلك لان هذا المقام من الكلام لا يخلو عن الشبهة ونظائرها فان المادة القابلة لشئ ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عدمية تحصل بما هي قوة عليه فيكون تحصلها بما هي الحق لانه صورة كانت وان كانت مادة اخرى من الف من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد هو الف انما يتحصل ويتقوم بالصورة المقترنة بها اللاحقة لها تحصلها اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة تحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فيتجدد بالمادة ويتعدد بتعددها ويتجدد بتجدد حالات المواد من جهة استعدادها السابق اذ استعدادها القابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من اشخاص طبيعة مستندا الى شخص آخر من اشخاصها سابق عليه هذا الشخص بما له الا استعداده لما استعداده لما استعداد وايا كما علمت من حال الهويات المتجددة المنقضية وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شئ من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه هي حقيقتها العقلية لا تحتاج الى مادة ولا استعداد او حركة او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمة لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرت الى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد متقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة اية صورة كانت يكون القوة قوة لها او عليها او على كل ما هو الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة بحسب جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة فاذا خرج القابل من حد القوة القريبة الى فعل يقابلها بطلت لبطلان صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقة وتبطل بما هي الف بلحوق عاقبة على نعت الاتصال التجددي واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة تشخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك الاختصاص بما لم يكن بامر زائد عليها على هوية تلك الصورة التشخصية فلا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك

فيما الهوية

فيما الهوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقا ولا لاحقا حتى يرد السؤال في لميته ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة تشخصات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص ولئن كان فائدة الكلية يجاب بانه لسبب زايد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقتها المعين وذلك السبب لا بد وان يكون معه وفي وقته وهكذا الى ان ينتهي العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وبهويته لا بامر زايد اذ الكلام في الاسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل لا الى غير النهاية وحاصل الكلام انه كما ان للوجود حقائق مختلفة لذواتها وقد يختلف ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاقها في الموضوعات في نوعيتها الاصلية مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها متميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها غيره ومثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زايد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الاعداد عن البياض التي لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض ولئن لم يكن بامر زايد على حقيقة شئ منها ولكن امتياز اعداد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض تابعة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الاعداد فاعلم انه ربما كان في الحقائق الوجودية المتميزة بذواتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل الجعل البسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتاخر الذاتي اللذين لا يجامع القبل البعد لذاتها الا القبلية تابعة والبعدية تابعة بل بنفس هويات كالاجزاء المقدمات والمتاخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتاخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان الزمان هوية جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرنا بالذات لا بالزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتاخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد الثلثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتاخر زمانيين والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتاخر مكانيين ونسبة المقدار الى الممتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود

متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية بعين اتصال ما هي مقادير لها فكذلك
اتصال الزمان ليس بعينه اتصال الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة بالطبيعة
ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجوهرية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا
فانما اجده من تفاريق الفضلاء ومن تأمل قليلا في هوية الزمان لعلم انه ليس لها اعتبار الا في العقل و
ليس عروضها لماهيتها عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء من السواد والحرارة
وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له
في الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار
الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار
الا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف
قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا ان عنوا بذلك ان هويته الحركة هوية التجدد والانقضاء للشيء
والزمان كميتها ولهذا راى صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان ولها غاية
من حيث هي حركة فهو لا ... عليها في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة
فقط **تعقيب واحصاء** ذكر في الشفا ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من
اثبت له وجودا لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له
وجودا لا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما لامور ايها كانت الى امور اخرى
ايها كانت تلك اوقات لها فيجعل الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع
وجوده عرض آخر اي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من
وضع له وجودا وجعله على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا
هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من جعله عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا
دون ساير الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اي دورة واحدة فهذه من المذاهب المسلوكة
في الاعصار السابقة في هوية الزمان الذي اصابها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى
ان الزمان مقدار الوجود وكان ... من المتكلمين نحلوا ... تلك المذاهب ومن الذاهبين
الى الرابع من جعل الزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمي
الفلاسفة ومنهم من نفى ادراجه في الطبايع الامكانية لكن لا على انه جوهر تعلق بالمادة بل على
انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الراي منسوب الى افلاطن الالهي وبعض اتباعه و

منهم

ومشرع الفريقين واستيحاله لان يقع تغير في ذات الزمان فالمدة اصلا ما لم يعتبر نسبته ذاته
الى المتغيرات فليس في ذاته لانه لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد
ولذا وقعت حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك
المتغيرات ثم لذا اعتبرت نسبته الى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد
ولذا اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداير ولذا
اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية
تحير في امر الزمان وتشبث له في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بذيل افلاطن فقال في المباحث
المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم اني الى الان ما وصلت الى حقيقة الحق في
الزمان فليكن طمعك في هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة
تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا في هذه المسئلة وقال في
شرح عيون الحكمة بعد نقل الآراء وايراد الشكوك ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان
مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شرح مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب
افلاطن وكان الاقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر ... بحسب الاعتبارات
الثلثة المذكورة الى نسبه يسمى سرمدا ودهرا وزمانا ثم قال واما مذهب افلاطن فهو الى المطالب ... مورد
الحقيقية اقرب وعن الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا من عند الله وقال ايضا
على مذهب ارسطاطاليس لنا ان بديهة العقل حاكمة بان الله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث
اليومي وانه كان موجودا معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب
وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود
وذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية و
المعية والبعدية فسببية وقوع التغير في شيء آخر ... لم يكن الزمان كذلك فهذا قول الامام افلاطن
فانه يقول المدة لو لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات ثم حصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات
بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في ذات المدة والزمان بل لاجل وقوع التغير في الاشياء الاخر
ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها هي الكل حال في وجود
ذاتها ووجود تجددها والشبهات التي اوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة فجميعها منحلة
العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث بين حينها في موضع يليق بها والى تحا وجوده الكاشف

لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد وان حصلت فيه الحركات والتغيرات ح

اجل من ان يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس الى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها لا المعية الخارجة عن الزمانية وهي المعية القيومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا واراد به انه ليس موجودا غير وجود كل من المتجددات بنفسه وكذا من نفى وجوده في الاعيان دون الذهن اراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها عليها ومغايرتها في الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك كما هو المراد بالطبيعة المتجددة الفلكية فاراد بنفس الفلك انه وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجدده الذاتية ولو حاصل ان الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر وتمتد بحسب وجودها التجددي المادي لكن وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمد او من ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله وفي كلام ادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام اساطين الحكمة نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة البارى الى اسمائه وعلومه وبالثاني نسبة علومه الثابتة الى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني بوحدتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى بعض بالمعية الزمانية

فصل

في ان الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود قالوا ان كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وهاتيه القبلية ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايضا ذات الفاعل لان ذاته توجد مقارنة ايضا ولا شيء من الاشياء التي يصح ان يوجد مع المتاخر قبل لانه بهذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا هو لامر ذلك العدم الشيء مقترن بزمان حدوث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل ان فرض نهاية زمان آخر ويمكن القياس في ذلك بوجه ما تم فاذن ثبت ان مطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن وجود الجواد لا ينقطع وافاضته وجوده



لا ينقص ولا يحصى ولا ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين سابق ولاحق كما مرت الاشارة اليه وهذا عجيب فان قيل هذا التقدم امر وهمي مقدر كالمدة الفوقية العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهي المكان ان يكون عدم في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدم في زمان فنقول ان العقل يدرك بديهة ترتبا بين وجود شيء وعدمه حيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتيب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع دفعة وظاهر انه ليس بالشرف والكمال فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعني بالزمان الا هذا النوع من الترتيب فاذا لم يحصل هذا الترتيب فقد سلم انه ليس وجود الزمان بعد عدم ولا ان حصل كان عدم الزمان في زمان البتة واما الوهم ينبو في ذلك ويبني كما حيا ان الملتقى بهم خارج العالم فهو لا يخبر في كونه متناهيا الا يفتقر الى خير آخر واما في كونه محدثا فيتوقف على مسبوقية بالعدم فان قال قائل هذا يوجب ان يكون اول العالم زمانيا ولا يكون للزمان زمان آخر وحيث كان هنا لا الى نهاية فنقول انما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع الى الزمان ايضا فان قيل فان تم ولكن كان متعاليا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع الى القبلية لكنه لما كان مع كل شيء الى الازل فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه ولهذا واما كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر فيعني ان عدم كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم الا الى نهاية فهذا التم غير ممتنع لان ذلك انما ان يمنع في الاشياء من الامور الضعيفة الوجود التي تشترك فيها الوجود بالعدم فكل وجود للفرد يوجب عدما للفرد الآخر وكل عدم للفرد يوجب وجود آخر فعدم الزمان لا يتحقق في الزمان فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي ان يكون المعان في زمان آخر تعالى عنها وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي يسبقه او يلحقه يستدعي زمانا يحيطهما فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان وشيء فلا يقتضي زمانا آخر اذ مايه المعية هنا نفس الزمان المعين لان تعينه بنفسه لانه من حيز الوجود يباين سائر الوجودات فان من جمع الساعة لا يتصور الا من الساعة ويستحيل وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان وجودها كما وقعت من الضروريات المجهولة لجعل بسيطا فاذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر واما وقوع شيء مع شيء آخر ليس في واحد

منها زمانا فانه يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتأخر
فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخر لان ذلك من لوازم ماهيتها فكل زمان من كل زمنه قبل
وقبلية بالنسبة الى الاخر وكذلك بعدية وبعدية بالنسبة الى الاخر ومع ومعية بالنسبة الى ما يقارنه وليس
لقائل ان يقول يلزم ان يكون من مقولة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده
فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهويته نفس مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على
غيره ويتأخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه يلزم معقول الاخر وما وجوده متعلق بوجود
شيء اخر او بعدمه فالتقدم والتأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتهما لان وجودها وجود التقدم و
التأخر وماهية التقدم والتأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر بعض ما به التقدم والتأخر
لا وجود نفس كالاضافة وههنا اشكال اخر وهو ان اجزاء الزمان [illegible] ولا يكون متخالفة الحقيقة مع
ان اجزاء المتصل [illegible] وذلك لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبة التي لاجل التقدم و
التأخر فان يوم الخميس [illegible] لا يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس كاخر قبلا او بعده فيعود المحال
المذكور والجواب عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي هويته
كالاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود كالاتصال فان كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال اخر يقتضيهما
نفس التشابه وكالاتصال من ضرورات كون وجودها كالاتصال فهذا ان كون كل جزء من اجزاء المكان الواحد
بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه وحدة الزمان واتصاله **فصل** في احتجاج من يضع للزمان
بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور كثيرة ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي [illegible] فكذا المقدم والثالث
ان كل واحد من الحوادث اذا كان اولا وجب ان يكون للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية قد
انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هف والخامس
ان كل ازل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد فكلاهما [illegible] والا لم يكن الحادث حادثا ولزم ان يوجد
شيء من الحوادث في كل ازل فوجد حال لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث مسبوق
بالعدم والسادس ان الحوادث الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود
فيكون محصورا متناهيا من متناهية والسابع ان كل واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بالعدم كان [illegible] فلذا
فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا يتقدما على وجود ما لا

لذاته وحدة المكان واتصاله فكل
كل [illegible] من الزمان بحال غير حال سائر [illegible]
امر يقتضيه م

عدمها

عدمها وتجويز ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد منها لكن كما امور التي
يصير حكم السابق والمسبوق في التقدم حكما واحدا الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة كالاساس في حدوث ماهية الزمان والحركة وما يتعلق بها اما الكلام على
به اولا فهو مأخوذ من برهان تناهي الابعاد وحاصله انا نجمع دورات الماضي الى كل ازمنة كالسنين او عدد
النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او شيئا اخر فناخذها على وجهها مبلغا
ومع الزيادة مبلغا اخر ويقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الاخر بقدر
متناه وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه واذا علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها و
انما يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما صحت اللانهاية في الازمنة و
الحركات لاستحالة اجتماعها ومن اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع
في الوجود واقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود
اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعها المستحيل الممتنع بوقوع كاجتماع المستحيل اللانهاية
التي صححها الاستحالة الشيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما الحجة
بثانيها فيقال في دفعه ان الممتنع هو التوقف على الغير المتناهي بوما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى
ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما
في الماضي فلم يكن حال فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوم ثم حصل وحصل بعده
الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى ولم ترد به مبتدأ
التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى هو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان
نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة [illegible] من اجزاء حكم كل واحد على الكل وهم لم يتفطنوا
له للاحتجاج به لان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوق العدم اذ ليس فيها
الا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع وهذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس اقتصارا على
مجرد تعدية حكم واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا يخفى عرضهم
من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت
يحدث كل حين ولا دليل هنا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب عما ذكروه رابعا ان
انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب اخر
فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع انه في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا

وما لا يخلو عن الحوادث م

نف ر

يحدث النفوس مجموع اخر وكذا العالم بجملته م

من جانب الابتداء واللانهاية م

لئن كان الليس وقتا محدودا او حالة معينة بل عبارة عن نفي الاولية فالحادث الزماني الذي
يسبقه العدم عينه وتوجهه في الازل مع انه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بان يقال صحة
حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي
وذلك محال ولئن لم يكن فللصحة مبدأ وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة اعني القدرة فكذا
ههنا وعن ما ذكروه سادسا انه ان اراد بالجسم الذي يكون الذي طرف وكذا نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب
الذي يلينا ثم يعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث وعن ما ذكروه سابعا انه ان عنيتم بما ذكرتم انه
يكون الجسم موصوفا بها ولئن عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو
في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة
المحمول وعن ما ذكروه ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق ان فيه مقدمات على الوجه الذي اشتهر منهم حكم
عن الكل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذا عنى بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو
عن الحركات وغيرها ولئن عنوا به المجموع بما هو مجموع فمقدم ان ذلك ولئن كان صحيحا فان لا عداد الحوادث
في كل حين مجموعا اخر لكن لا ينفعهم ولئن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على
ان في الموجودات الممكنة امورا لا يتغير اصلا فيكون المقدمة الاولى منقوضة باطلة واما المقدمة
الثانية وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ففيها خلل لانه ان اريد ما لا يسبق احادها فانه من البين انه
متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة ولئن اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا
جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء فنقول لم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث حينئذ محل النزاع فانه على مذهب
الخصم لا يخلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا اي ما خلت عن احاد الحركات
فقط ولئن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاج فيه مسلك الرجوع الى اثبات نهاية الحوادث وقد
قد سبق الكلام فهذا ما وقع من الكلمات والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وبتوفيقه قد اوضحنا
هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها
ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني السابق عليها وصححنا بما بينا المقدمتين اعني كون جواهر العالم لا تخلو
عن الحوادث لا تنتهي وكل ما لا يخلو عن الحوادث التي لا تتناهى فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث زماني
وقد سبق بعض ما يحتاج اليه في هذا المرام وبقي البعض وله موعد سنعود اليه ان شاء الله واعلم ان اكثر
الناس يتعصب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل
عنهم ما اردتم بذلك وقعوا في الحيرة لانهم ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على

اتم وجه

بكل الحوادث في كل حين موصوفا بعدمها معا فذلك
باطل لان الحوادث ليس لها كلية وجه حتى يكون
الجسم موصوفا بها

اتم وجه واكمله لانه قائل بافتقار الى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة ولئن عنوا به ان العالم
يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لان العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة
العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا ولئن فسروا الحدوث منهم على مذهبهم
بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس بواجب الوجود ولئن عنوا ان
العالم ليس بدائم فيقال ما اذا اردتم بذلك فان الدائم قد يعنى به معنى عرفيا وهو ما استمر الوجود زمانا
طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور ولئن عنوا به انه كان وقت لم يكن
فيه العالم فهو مخالف لمذهبهم اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم اذ هو بمنزلة قوله قبل
الوقت وقت لم يكن فيه وقت ولئن قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي لينتقض كان ازليا وعاد
الترديد والمحذور المذكور ولئن قال الذي في الذهن متناه يسلم له ان القدر الذي في ذهنه من اعداد
الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم اذا فرض لما
مجموع ما من الف حادثة ولئن قال اعني بالحدوث انه كان معدوما فوجد لئن اراد به مفهوم كان السبق
الزماني فهو مع كونه مناقضا لمخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة
العالم ولئن اراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن متقدم
على وجوده تقدما ما ولئن قال ان الباري متقدم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان فليس هذا
مذهبه اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فتعين التقدم الحقيقي
الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع ههنا الا ان يقول احد الخصمين توقف العالم على غير
ذات الله ولم يكتف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الاخر يكفي وح يتبين المشرك من غير المشرك و
اعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات من دون سابقة
على ذاته وحادث يصير ذاته محلا له من اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف
توحيده في العقل لم يعرف توحيده في الذات ولا الصفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم
ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيرها من الصفات واذا علم كان ابن المسئلة وعلم وجود النفس
وبقاءها وكيفية معادها ورجوعها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم
شيئا عظيما ولا يبالي بما فاته من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلمت
اسباب حدوث الحادث ودخولها في المؤثرات ولئن جوهريات الاجسام وطبايعها متجددة لحظة
فلحظة كما اشار اليه القرآن وفهم البرهان من غير ان يحتاج بها قاعدة حكمية فقد تمهدت قواعد الاصول

في عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا باوضح طريقة واحكم سبيل والناس يتحيرون في ان واجب الوجود اذا لم يتغير ولم يتبدل له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون كلامنا معتمدا عليه في البحث ما لم يتيقن بهذه المسئلة واخواتها واذا اثبت مسئلة العلم والمع صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فاما ان تقول عنيت به الاجسام كلها كالسموات والامهات واما ان تقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عنيت بذلك المعنى الثاني فقد ادخل فيه كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان ولم يصح فيه المعنى الاول فلم يجز ايضا لان معناه ان الاجسام موجودة منذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فحينئذ لا نعلم من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمناه واما ما لم يفهم من مقصوده فالكلام عليه من شان العميان وان زعم ان الاجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطا عظيم لان الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق لا كان ولا قبله ولا بعده ومن صار في ان العالم موجود كان مع الحق فهو مخطئ خطأ عظيما فحيث الحق بالحقيقة ذاته لا زمان ولا مكان ولم يحن منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا معه ولا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كالانسان السابق الوجود على وجود صورة من الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق فاصلا ومن فرق بينهما فهو بعيد في مضيق التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزهه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم ملك كسائر الجسمانيات فهو بعيد من الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه وهو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقين عند العارف ولذلك كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول الذي ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم اذ القائلون بقدم الاجسام الفلكية والامهات العنصرية قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا عاجزين عن ادراك كل ما افاده من قوله ان الاجسام لا يوجد حيث يوجد الحق لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا الكل معلول بالقياس الى موجده ومع ذلك ذهبوا الى ان سرمدية الافلاك وغيرها ولم يجوزوا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني ولا يرد عليه ما اورده اصلا فالمعتبر في هذه المسئلة ما حققناه وبينا باثباته في هذه الدورة الاسلامية اذ حكماء الاسلام وسائر العلماء لم يصلوا الى كنه هذا المرام والا اشتهر

منهم ذلك لان الدواعي كانت متوفرة عليها في هذه الازمنة واقربها وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليها ورد صاحب المطارحات بانا نقرر ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لانه علته دائمة ومن عجزها بالقوة الغير المتناهية كالادوار والحركات وغيرها اقول فعله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل مختلط لان المراد به التركيب ميتة كالمكانية ليس في قوة البقاء بل بوجودها القايض عليها من الواجب تعالى ودوم فلعل هذا غير مقصود المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا انها من حيث هوياتها البسيطة ذات قوة غير متناهية كيف وهي من حيث هوياتها البسيطة موجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة ولهذا اذ به لزم ذاتها الوجودية هوياتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة الا انه بسبب من العلة اللايتناهي العقول والاثار وخصوص افادتها الحكم على وجه في احدهما المراد وجودها التجدد المتناهي في القوة والعدد بقيت دايما لكن يصدر منه كالاثار والافاعيل الغير المتناهية ما دام المبدأ العلي كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود كالاعراض والاثار والافعال اللاحقة للشيء تابع لوجوده والشخص الجوهري اقدم في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود لا يصل اليها الا بعد ان مر على المتبوع الملحوق بها فيلزم عليه عدم تناهي الاثار والافاعيل فيلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا او قوة قابلية او آلة او موضوعا ولا ينتقض بما ذكرنا بالهيولى في حال الرتقل انما لا غير متناهية لانها لا تقبل من الاثار الا بورود الاستعدادات والعقول الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة يتجدد في كل حين تجدد الصور والقوى فانها انما توجد في كل وقت ولم كان غير متناهي القوة الا انه ينقص من المبدأ في كل وقت على ما ذكرناه قوة اخرى وهوية اخرى غير التي فاضت اولا فهذا قول الحدوث العالم في يقول فلكون كل شخص منه مسبوق العدم زمانيا في الازل وهو غير مقصود القائل المبين باحد الملل الثلث لان اليهود والنصارى والاسلام نعم لو منع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان في العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكانت له وجه الا انه يستطيع من طريقة القوم المعول المختار ههنا ليست بما هي المفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح في قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا دايم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية فصل في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان الآن يكون بمعنيين احدهما ما يتوهم على الزمان والثاني ما يتوهم

عليه الزمان اما الآن بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل الا ان في كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة غير قارة قابلة لانقسامات غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد منها كما يا ...الثلثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت فيه لا مكان لاحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة افراد حدها حد مشترك حدا منه كما نقول منقسم كمبدء طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد الغير المنقسم او عدمه اما ان يكون دفعيا بان يحصل او ينعدم دفعة في آن بخصوصه فاذا استمر كان ذلك الآن اول آنات حصول الوجود او العدم ولذلك لم يبق كالامور الآنية كان حد ذلك الآن لا غير طرف الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشيء الواحد له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه وبعبارة اخرى ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصوله في كل الشيء حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانه من حيث هويته ليس بمجتمع من اشياء كثيرة بل هو شيء واحد شانه قبول القسمة الى الاجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون له في كل طرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان او حد من حدوده بل واجب ان يحصل منطبقا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول الاجزاء في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء فهذا الحاصل اعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل طرف حصوله انما هو الزمان الطرف واما الذي يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم في كل الزمان الذي له طرف ولا يحصل على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية تنطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن اول الحصول اصلا للطرف في ذلك الزمان ولا آن آخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب مما ينحل به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه ويلزم انقسامه لاجزاء بحسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن قطعا وهو آن اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك نقول وجود الشيء او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو الآن لحصوله ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة وكيف يتصور حدوث ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من هذين القسمين اعني

وجود الشيء

وجود الشيء او عدمه يسيرا يسيرا او وجود الشيء وعدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء هو عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر ولا لازما لمقابله فان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا ما لا يوجد يسيرا يسيرا او هو اعم من الذي يوجد مختصا حدوثه بآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن انما هو اعم من الذي يوجد يسيرا يسيرا ومن آن يوجد لا كذلك فالكل محتملة وهي ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجودا قبله ذلك الزمان والبرهان والفصل وجيا وجود الآن في حدوث وكذا حال حدوث كل عدم في التثليث المذكور كما سبق فسبيل البرهان على التحقيق على سياق طريقة الشفاء هو ان يقال لو كان الآن المشترك بين زمانين في احدهما كالامر كحال وفي الآخر كحال آخر وهذا المعلوم ان الامرين يتحملان المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن وثباته حاله في اي آن فرض في وجود زمان وجوده ولا يخلو في كونه لا ان يطابق من كالمماسة او التربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده وكان الفاصل بينهما لا يحتمله كالحركة التي لا يثبت به حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد عن المبدأ وهي انما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللامماسة التي هي المفارقة بعد المماسة قلنا من الامور لا يكون له اول آنات التحقق والا فاما ان يقبل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون في المماسة واللامماسة مثلا وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه آخر آنات السكون وايضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدائها فكيف يصدق ان المتحرك يجب يتوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخلو اما ان يكون من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فاذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية وايضا ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية الوجود فهو انما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع آنات الذي بعد ذلك الآن

ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم
في كيفية عدم كان بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او كل ذا اذا وجد فعدمه لايخ اما
ان يكون تدريجيا فكان منقسما فيكون كان زمانا وكان زمانيا هف ولكان دفعة فاما ان
يكون آن عدمه تاليا لآن وجوده وهو تتالي الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا
عنه وح لايخ اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط في يكون كان مستمرا في ذلك المتوسط
واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآنات ثم الكلام في عدم كان الثاني كالكلام في
عدم كان الاول ويلزم منه تركب الزمان من الآنات المتتالية والكل محال فالحق ان عدمه في
جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت هب ان عدم كان
في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم ان ليس
ابتداء عدمه في جميع الذي بعده هو اما ان يحصل تدريجا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء
للشيء له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه اولا
فنقول ان ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني
فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا
فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذا السكون واعلم انه يندرج في النوع الاول
اعني ما يكون حصوله دفعة الآن وجميع الامور الآنية كالوصولات الى حدود المسافات والوصول
الى ما اليه الحركة والتربيع والتسديس وسائر الاشكال والتماس وانطباق احد الطرفين على الآخر وتوازي
احد الخطين على الآخر وكل ما يكون لابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الآخر الحصول
التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يتبعهما من الهيئات الغير القارة بالذات او
بالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها الحدوث
الزاوية بالحركة كزاوية المماسة الحادثة بين خطين متطابقين متوازيين لا يتحرك احدهما عن
الموازات الى المماسة وكذا الانفتاق والافتراق بين السطحين والخطين بالتمام والتقاطع بين
كالانطباق وحدوث اللاوصول واللامماسة ويلحق كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان ينقسم حصوله
وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد آنات وجودها بانا نقول ان المسافة
والحركة والزمان ثلاثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نفرض في المسافة
شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت ان

وغير ذلك مما لا يكاد يحصى هذا الكلام في الآن الذي
يتوهم انه ... وموضع ...
باحد الوجهين المذكورين الآن الآن بالمعنى الآخر
وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه تحقيق ...

كلم

ان كان امر الوجود المتوسط منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى
القطع فاذا كان كذلك فلا محة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه وتعاليه كالآن السيال
وهو مطابق للحركة التوسطية وكالنقطة الفاعلة غير النقطة التي هي الحدود وكالاطراف وكذا الحركة
التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه
واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا للحركة وسيلانه الزمان فلنطف في سرك

فصل

في كيفية عدم الحركة وما يتبعها واعلم ان القول في عدم الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها
لايخ عن اشكال فمنهم من ذهب الى انهما وكذا ما يطابقهما من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان ازلا و
ابدا فاما ان معنى عدم الحركة ان وجودها يختص بقطعة من الزمان فلا يوجد في غيرها فيكون في غير
ذلك الزمان معدومة ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اي طريان العدم عليها وفي
حدوث ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك في الازل والابد واما ثانيا فلان العدم والوجود متقابلان
لابد للموضوع عنهما ولا ايضا يجتمعان في شيء واحد فاذا قلنا ان هذا تدريجي الوجود ولزم وجوده
يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بإزائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى يوجد ذلك
الجزء ايضا وارتفع لوجوده عدم خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي هو عوضه ثابت عند وجود
هذا الجزء وهكذا فعلم ان الشيء التدريجي كما ان وجوده تدريجي فكذلك عدمه تدريجي الا ان وقع
الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والالكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا
ان وجود الشيء الآني كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا
يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزمان من افراد
المقولة كالسواد المشتد والكم المتزيد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما انه
وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم
ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمتطور الى حال
تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر
في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا
حتى يكون عدمها تدريجيا ايضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود والماهية من تدرج شيء آخر وليست
تدريجية في نفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجا وليس
مقدار النفس ولا مقدار الماهية كونه الشيء تدريجي الوجود ومعناه نوع كل من الحركة والزمان وما يجري مجراهما

تعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود
نفس التدريج او وجود الشيء الماخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي وكل واحد من التدريجي
والتدريجي دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الكامل
التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد حصل هذا التفصيل انه قال ان وجود الحركة بعينه زماني وعدمها
فقد قال صوابا ومن قال ان عدمها غير زماني وجودها في زمان وحدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم
يقل خطا البتة واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس المتحرك والساكن والمتكون
والفاسد اوله هو متحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية و
اعترض عليه صاحب المحصل وقال اما انه ليس للمتحرك او الساكن اول يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق
واما انه ليس للمتكون في الفاسد اول ان يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكونان
بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكونان دفعة وفي ان فهذا
الكلام ليس كما ينبغي اقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بانه حصول دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل
كونه دفعيا عنه بل لا بد لمثبته من بيان ان الكوائن الصورية دفعيات لئلا يكون فساد ما عنده من الحادثات
الزائلة والحدوثيات فيكون من القسم الذي مع واسطة بين الدفع والتدريج لكن الحق عندنا ان
التكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فان الماء اذا صار هواء
لم يخل حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في ان هو آخر زمان المائية بل في ان غيره وكذلك كل ان فيلزم
ان الماء لا ثبات وهو حق واما تورد المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قدس
الله يلحق حيث دل كلامه بان كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة لا الى غير النهاية **فصل**
في ان الزمان كان بعده الزمان العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد الذي اذا اسقط منه
مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس كان بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعني ما يعني الشيء بعبول العد
بالمعنى الاول وكان عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو معطى لمعنى الوحدة ومعطى للكثرة بالتكرير
فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يجزى والتجزية لا يحصل الا باحداث
الفصول واذا احدثت الفصول صار المتصل منفصلا الى اقسام ويمكن تعديد بين اجزائه كالخط
اذا جزى باجزاء كالنقطة فالنقطة عادة للخط بمعنى انه لولا حصول النقطة لما حصل التعديد وكذلك
كالاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال في نسبة العاد للان والاقسام الزمان في انه نسبته
الى كل منهما بجزء آخر قال بعض الفضلاء ان الان فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما

كونه

كونه فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل
ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات
واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما
من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات وبالاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا
بين القسمين لانه جهة اشتراكهما **فصل** في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان و
كيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث فيها الحركة
هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان
الذي يحاذيه فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد اجزاؤه المتقدم والمتاخر والزمان عاد
للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة يتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك ان الموجود كالشيء
من الناس بسببه يوجد عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فبسبب تصيرهم معدودين
بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزمان
كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار فهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا
فان كونه المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر
والثاني بدلالته على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم
والمتاخر وبين كلا مرتين فرق واما الدلالة على قدره فانه مثل ما يدل المكيال على المكيل ويدل
ما يدل المكيل على المكيال كالقدر المسافة قد يدل على قدر الحركة فيقال سير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر
المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو احدهما وهو الذي ذكرناه وكميته
فلانه متصل في جوهره صلح لان يقال طويل وقصير ولانه عدد بحسب المتقدم منه والمتاخر صلح
لان يقال انه قليل وكثير **حكمة مشرقية** اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجودة
بوجود وليس في وجود بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها
بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيفا وكما وكونها والحركة من مقولتها وخروجها من القوة الى الفعل
بمعنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك كالاتصال في التعيين
باعتبار تعيين المقدار بعد التحليل والتفصيل لعارض بعضها لبعض بوجه فيقال ان الاتصال للحركة
انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا يتعين ان اتصال
المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة معا فالحركة فالمسافة كانها

علة لوجود الحركة لكن علة للاتصال بها اذ يمكن ان يحصل الفرض بقوى حركة لا متصلة كما هو عند القائلين بالجزء
واما كون الزمان متصلا فليس ذلك لعلة لان حقيقة الكم المتصل والهيئات غير مجعولة بل وجود الزمان
يستند الى علة وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني ان اتصاله
من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان **فصل** في الامور التي في الزمان ذكر في الشفاء
وغيره ان الاشياء التي يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وهما له لا يوجبان اولا وبالذات الا
الحركة ولازم الحركة ثانيا وبالعرض ما يقع فيه فقد يقال لانواع الشيء واجزائها انها فيه وكذا في الزمان
كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلثة
فيه والحركة في الزمان والمقولات العشر في العشرة والموضوعات في الزمان لموضوع المقولات العشر
في العشرة ثم هو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لا يحل الذي الحركة يكون مكتنفا بتحصل الحركة من
التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان اقول ما من جوهر الا وله او فيه جزء من التغير
كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من حيث ساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة
يقع في الزمان لذاته ثم لذلك الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة العنصرية ثم بالحركة المستديرة
التي هي اقدم الحركات ثم بسائر المقولات سيما الجوهر كالقصر ويتقدر به سائر الحركات كالكيفية والوضعية
وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم واما تجدد غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري
مجراها من الاعدام والامكانات فمن حركة ما بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض
فاما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فمن لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك
المعية يسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها الذي هو من
شيء الاول لكونه من الثبات ولذا كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية ولذا اعتبرت الامور
الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية من السرمد وليست بازاء هذه المعية والاولى قبليا تقدم
وتأخر ولا التي الى قد ذلك فان شيئا منها ليس مضايقا لمعية حتى يستلزمها **المرحلة**
في بقية احوال الحركة وفيه فصول فصل في ما منه الحركة وما اليه ووقوع التضاد بينهما الذي
منه الحركة والذي اليه في الكم والكيف متضادان او يكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من
السواد الى البياض فهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون
احدهما اقرب الى البياض والآخر الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما طبيعيا الى الاقل
حجما فهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو اللذين ليسا في الغاية فهما كالمتضادين واما

في الكيف

في الاين فالاين ولو كانت في الاماكن متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فلو كانت الطبيعة
في الاين الذي وقعت من الطرف فلا يقصد الى الطرف لا لانه كان عن الضد الى الضد اذ لا جهة طبيعية الا التي
والذي وقعت في البين طرفاها كالمتضادين واما التي لا يكون بالطبع فطرفاها لا يخرج عن التضاد في حركتي
احدهما الذي يكون في الاين المقادير لا يمكن اجتماعهما في حد واحد وثانيهما حيثية المبدئية والمنتهائية
فصفات متضادان كما ستعرف وهي يصير الطرفان كالمتضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس
للمبدأ فيها ما لا يوجد في بعض اذ نقطة يلحقها الحركة مما يستدير وكل نقطة منها مبدأ او منتهى لكن كون
في الوضعية كل وضع منها او وضع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدأ ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما
فهل لم الذي لا يعرض له الحيثية والمنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا المبدئية
والمنتهائية وكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الآخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدأ مبدأ
الذي المبدأ واما قياس كل منهما الى الآخر فليس بتضايف اذ ليس اذا عقل المبدأ عقل منتهى ومن الجائز وجود حركة
لا نهاية لها ولا بداية لها كالحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالملكة
والعدم فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع
قلنا الاضداد يمتنع اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل
اطرافه وحالاته **فصل** في نفي الحركة عن باقي المقولات بحسب الذات قد مر كلام جليل في وحدة
ما يدرك منها فنقول اما المضاف فطبيعته غير مستقلة بل تابعة فيتبع عما التي تحرك حركت او سكن
فسكنت او زاد فزادت او نقص فنقصت او اشتد فاشتدت او ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض
لا بالذات واما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان
كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكانت لمتى متى آخر وقال في الشفاء يشبه ان يكون
الانتقال فيه من دفعة دفعة لان كل انتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول
قد تحقق كون الحصول التدريجي اذا اعتبر نفسه يكون دفعيا فاستشكل كثير من المتأخرين كلام
الشيخ هنا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال وحينئذ لا يكون حال من حال
الا دفعة وهذا الانتقال لا يكون فيه الا ان يكون الانتقال كيفا او كما او يكون الزمان لازما لذلك
التغير فيعرض بسببه في التبدل لا الاستقرار اقول انا بعينه الزمان للمقولة ليست كما بعينه
اذ ليس للزمان وجود في الاكوان للمقولة بخلاف الاضافة اذ يحمل كل شيء والزمانية والزمان له
يحملهما ولا الاخيرها فان الحركة نفس تجدد المقولة التي فيها الحركة لا انها تابعة لسائر التجدد وكذا

حكم بين واما الجوهر فضعيف القول بها بناء على انها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولة ان يفعل و
ان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل الا ان يعنى بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك
ايجاد الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما الوارد على ذلك فلم يصح للقائل اولا
انتقال من التبرد الى التسخن فلانه اما ان يكون التبرد باقيا فيه حين هو يسخن والا لزم ان يتوجه شيء واحد الى
الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعده وتوقف التبرد وبينهما سكون لا محالة
فليست هناك حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول في تحرير البيان لوجها اشمل واوجز
وهو ان الحركة في مقولة عبارة عن حصول [illegible] فيها قبلها في كل آن من زمان الحركة ووارد فكل
ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكانت تلك زمانيا بل كان زمانا وللقائل ان يقول
ان الشيء قد ينسلخ عن فاعلية بين البين الا من جهة تنقص قبول الموضوع التام ذلك الفعل بل من
جهة تبينه في الفاعل فنقول ذلك اما لاجل ان قوته تغيرت بين البين التي كانت الفعل بالطبع واما ان
القوة تنفسخ بين البين التي كانت بالارادة ولو كانت كذلك لكان التي كانت آلية ففي جميع ذلك يتبدل
الحال في القوة او الارادة او الآلة ثم يتبع التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه
فلا يرد مثل هذا الكلام كما لا يخفى **فصل** في حقيقة السكون والذي يقابل الحركة اي سكون
هو وانه كيف يخلو الجسم منهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك فهناك معنيان احدهما حصوله
المستمر في اين او كم او كيف او غيره والثاني عدم حركته التي من شأنه فاطلق القوم على الحقيقي اسم
السكون بالمعنى العدمي ولهم في ذلك حجتان كما قيل ان السكون يقابل الحركة بالاتفاق والتقابل
بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا حددنا
الحركة اولا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يوجد في حد السكون مقابل شيء من اجزاء هذا التعريف
فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال لما دل في جميع ما قال في تعيين انه ينكر مجموع
ما يقابل احد القيدين كالاخر فاما انه يقول انه كمال ثان لما بالقوة او يقول كمال اول لما بالفعل فعلى
الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون
حركة والا لم يكن اولا والاخرى باطلان فكذا الملزوم فيجب ان يؤخذ في رسم السكون مقابل الكمال
وهو كمال العدم او حركة فاما الرسم الثاني السكون اولا وعينا انه كمال الوجودي وهو حصوله في
الحيز فلا بد من تعيين بما يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يكفي الا بذكر الزمان او ما يلزمه فيقول كون
حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او الحصول فيه بحيث يكون قبلها وبعدها فيه

كما انه

وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو ممتنع فيتعين ان يكون
الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتأتى الا اذا كان
عدميا واما الحجة الثانية فهي ان في كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله
وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل
عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة
الاينية وغيرها وليس هذا [illegible] كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون
في مبدأ الحركة لا في منتهاها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء وكل من القائلين يحتج على صحة رأيه
والحق ان السكون في المطلق مقابل للحركة منه وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان
كل حركة سكونا لغيرها لكل جهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة
الطبيعية سكونا طبيعيا كان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الا فوق لان ذلك هو الطبيعي لها
الذي في جهة التحت فالمقابل للتي الى السفل هو السكون في السفل لما علمت في المقابل للحركة هو السكون في
المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا ففي ذلك ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه
عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها حركة لم يكن ساكنة بل هي ثابتة في احيازها لا ساكنة
ولا متحركة والثاني كل جسم اذا لم تماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال او الطير
في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن
ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك من ذلك الثالث كل آن من آنات زمان
الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في
الآن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلثة
نظر اما الاول فعدم ان القبول والامكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس
القريب فكليات العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع ابتنائه
على ما ذكر فيه على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يسمى عدم حركتها يقال ان كلا من السمك
والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة
فان الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك
الا السكون فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة

دون السكون والذي لم يتصف بالحركة فان قلت اذا لم يتصف بالحركة في كل آن لم يكن الموضوع متصفا
بالحركة في كل آن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في كل آن عدم الحركة في
كل آن بان يكون في كل آن فيه الحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في كل آن بذلك العدم
بل الحركة الواقعة في الزمان الذي في كل آن من حدوده نعم يخلو الجسم في كل آن من زمان حركته
من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن جميعا ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا الحركة والسكون
الا اللذان ماخوذ في حد كل منهما والبقاء رفع كالاخص لا يستلزم رفع كالاعم والحركة في كل آن اخص
من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في كل آن من طبيعة كالاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة كالاعم

فصل في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة كمال وصفة
وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور سته فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور اما
وحدتها الشخصية فلا بد من وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لا يوجد وحد بعينه في وحدة
كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر واذا عاد بياض جسم
بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال وكان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لتعدد تكثر موضوعه
بالنوع او بالجنس فكذا لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لانه لا يلزم
في تكثر كالانواع من اختلاف الفصول الذاتية وكالاضافة الى الموضوع من كالاحوال العارضة لسائر
المقولات العرضية لا مدخل في مباينتها ولذلك يجوز ان يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد
فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء
منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا وانما تختلف بالنوع اذا اختلف مباديها وما منه وما فيه و
ما اليه اما ما فيه فمثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى بالاستقامة ويكون كالاخرى بالاستدارة
ومثل ان يكون احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى العتمة الى السواد وكالاخرى منه
الى الغبرة الى الخضرة ثم النيلية ثم الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فحيث
انه اذا اختلف شيء من هذه الثلثة في شرائط واحوال يتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان
السواد والبياض وان اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحد وكذا زعم ان الصعود يخالف النزول
لا بالنوع بل بالاعراض والاحوال وكذا المستقيمة والمستديرة متى اتفقا نوعا لا اختلاف ماهية
الحركة نوعا الا ان خط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذا يخالف المستديرات المنتهية الى التحويات
كالتي الحركات المتفقة في النوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة وكالحركات

المتفقة

المتفقة في النوع للتضاد واما السرعة والبطوء فلا يختلف بهما الحركة في النوع اذ هما يعرضان لكل
صنف من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم **شكك فان التي** قيل
ان النقل الذي الحركة لا يوصف بالوحدة كما لا يوصف بالهوية لانها غير قارة والجواب انك قد علمت بان
الحركة من حيث كونها حركة لا تتعين في شيئين فهي واحدة كالذي العرض من حيث انها غير منقسمة
فهي وان كانت منقسمة الى اجزاء داخلة في ذاتها وقد يراد لها وجود في الخارج سواء كانت بمعنى القطع
او بمعنى التوسط وقد نقض بعضهم من تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تعدم منها
اشياء ويكون تلك كالاشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت التي تحفظ واحدة بعينها مع
تبدل اللبنة المنتقضة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذا صورة شخص من الحيوان والنبات اقول ان
الحركة والعدد ليس كالبيت والشخص من الحيوان والنبات فان كلا منهما صورة على مادة حد بهما
بعينه واحدة الكثرة بالعموم او بالفعل بخلاف ما ذكر من البيت والشخص المعتدى فان ثبات في التحصيل
ان الذي ذكر من النقض ليس بمحيص الشبهة لا محيص فانه يستحيل ان يكون للكائنات الفاسدات
صورة ثابتة من دون ان تعرض شتات اجزائها وجدت بها من ان الكون محفوظ الى وقت الفساد
لا يفارق ولا يبطل ويكون مقارنة لصورة لاحقة او قوة واحدة يستحفظ الخلل الواقع في
تلك كالاجزاء بما يورد من البدل والبيت القائم بما يسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان
قبل النقص لان التركيبات من جملة كالاعراض فقد تعيننا حوا لها ولا يتم عليها كالانتقال
وكذا الطائع الماء السائل ليس واحدا بعينه لانه حال القابل فاذا استحال القابل لم يبق صفته كما
انه اذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فيعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها
كوحدة البيت وما يجري مجراه بل من احق بالوحدة منها فاما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول
فقد مر ما فيه والحركة الفلكية بالمعنى الذي يكون بين ماض ومستقبل من واحدة باقية عندهم ابدا
وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن الذي يبقى من الصورة المجردة المادية لكل فلك من صورة واحدة
عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين المجردة والمادية اللاحقة والسابقة
الى بعض القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها بالذات كوحدة ذلك الامر الوسطي
لانها عقلية على وجه الصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله **فصل** في حقيقة الزمان
فالبطوء [illegible] بتحلل السكون لما استحال وجود حركة غير متوية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو
فاستحال كون السرعة والبطوء بتحلل السكنات [illegible] فلا بد لو جاز وجود حركة لا يتجزى

مسافة غير متجزية واللازم حق لما سياتي من مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان
الحركة مطابقة للمسافة والمسافة انقسامها باتصال الجسم وهو منقسم لا الى نهاية فالحركة غير
منتهية في التجزية واما الثانية فلان كانت حركة السريع من حركة وكانت من الحركة البطيئة الا لاجل
السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا وذلك لان نسبة زمان السريع الى زمان
البطء كنسبة مسافة البطء الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة
الاخر وكان المقطوع من مسافة احدهما الاقل وقت مسافة الاخر والتفاوت في الاخذ والترك لوجب
ان يرى بطء حركة ساكن في خلال حركة المحرك متصلة في اجزاء من ذلك الزمان نسبتها الى
اجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد
العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب فصل في الاحوال المتعلقة بالسرعة و
البطء منها ان كلا منهما مشترك معنوي يعني ما يوجد منهما في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية
لتحاويهما في الحد المشترك وهو القطع لمسافة في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطء في الحركات
الطبيعية ممانعة الجوف وفي القسرية ممانعة الطبيعة وهي في كل مادية هما جميعا ومنها ان التقابل
بين السرعة والبطء ليس بالتضايف لان المضافان متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين
في واحد من الوجودين وليس تقابلهما ايضا بالثبوت والعدم لانهما لو تساويا في الزمان كانت
السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة ولو تساويا في المسافة كان زمان البطيئة
اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل
الاخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد ولا غير ومنها ان تقابل السرعة والبطء لما كان
بالتضاد كان امرا المتضادان يقبلان الاشدية والاضعفية يجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة
فلابد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطء لا ابطأ منها اقول ان القوة المحركة
للمحرك لا بد وان يكون متناهية ففيها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطء فلا
يوجد باعتبار القوة انما المانع الحركة كما انه قوام الجوف والطبيعة في القسور للقسرية وغير
ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة البحث لبعض معاصريه موردا فيها بعض الاشكالات
العقلية منها اشكال العقل لو امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطء
وجب ان يكون السرعة والبطء مدخلة في وجود الحركات الشخصية من حيث انها شخصية والسرعة والبطء
غير متحققة الماهية الا بالزمان فاذا للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يجعل الحركة

معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي
حركة ما متخصصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي
صورة ما متخصصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان فالكلام في الحركات مدخل
في علية انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فالوجه حل هذا الاشكال انتهى
كلامه واقول [illegible] والذي خطر بالبال حسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان
للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كلاهما موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي
يعتقد بها ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس في الوجود
للماهية وشمل نوع العوارض قد علمت انها متقدمة من اعتبار متاخرة في اعتبار فالحركة المتخصصة
بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في التحليل فهو كالعلة
المقتضية لما يجب الوجود والتعين ومن كالعلة القابلة لما يجب الماهية هذا كله في طرف التحليل العقلي
واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لاتحادهما فيه فصل في
تضاد الحركات اما المختلفة كالحاصل فلا تضاد بينهما لجواز ان يجتمع كالاستحالة والنمو والنقلة في
موضوع واحد فان تعاشرت وقت فذلك ليس لذاتيهما بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس
واحد كالتسود والتبيض فهما متضادان وكذا النمو والذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان
اليه واعلم ان تضاد الحركات لا يكون الا وهما متعلقان [illegible] السنة التي بها تعلقت
الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان كالاضداد قد يعرض لها حركات متفقة
في النوع كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في حركته اليه قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان
نفسه لا يتضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان في بعض الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة
فان الطريق من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة
الى السواد وكذا تضادها بتضاد الفاعل ويلحق في الاسباب المتوسطة اذ لا اضداد لها فكيف
يتضاد الحركات لاجلها فتعين ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه
فما الا كان المتضادان بالذات كانت الحركة متضادة للكيف المقت والتي الحركة من السواد اذا
لم يكن توجهها الى البياض بل كانت غافلة لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي
التي [illegible] متقابلين سواء كانت تقابلها في ذاتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس
الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما ان كان مبدأ الحركة وللاخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس ان كان

ثم الحركة متعلقة بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض
له بالعرض كالمبدئية فحينئذ يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك حين لم يكون
هذا الشيء هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار
في البارد يتضادان تعارضا وهي التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذا
الصورة فان الحركة ليست متعلقة بطرفي المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث
هو مبدأ ومنتهى فانه جوهر الحركة يتضمن التقدم والتأخر لان حقيقتها مفارقة وقصد
فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى والاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة فهي
متقابلة فمع تقابلها مقومة للحركة ولهذا كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالتضاد ذاتيان
للحركة وليستا ذاتيتين للطرف **فصل** في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة و
لا المستديرات التي الحركة الحدابية تضاد بعضها البعض لاجل ما هي اختلاف وذلك لان
الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين متواردين على موضوع واحد
بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل الى استقامة ... الى استدارة لفساده فالاستقامة
وكذا الاستدارة ليسا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا الحكم في الاستدارات
بعضها البعض لانها لا تتعاقب على موضوع واحد على انك قد علمت انه ليس تضاد الحركة
لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت متضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين امكن ان يكون المستديرات
وقسي لا نهاية لها بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيها اضداد
لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه
على ان تلك القسي تختلف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات
تضاد من جهة اخرى وفي معنى آخر كالتوسط في الاخلاق مضاد للنقص والافراط
كليهما والنقص والافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل
معنى آخر وهو الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط والرذيلة معنى طرفيهما وعندما وهي الفضيلة
يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار آخر وذلك الطرفان طرفان باعتبار
وهما في طرف واحد باعتبار آخر فالحاصل ان التضاد بين الحركات المستديرة ولو اختلفت بالشرقية
والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكل حركتين متضادتين فلا بد ان تختلفا في النهايات
وهنا ليست كذلك وفيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف تضاد المستقيمات وعرفت ان

الصاعدة

الصاعدة والهابطة يتضادان عاما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد آخر خارج
عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا والآخر سفلا والحركة ذات الضدين اللتين يأخذ القرب
مسافة من طرف بالفعل للطرفين وضدها ما التي تبعده عنهما بالذات جهة المبدأ بالاشتراك و
ليست الحركة على التوالي الدوري ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضد
للواقعة على النصف الآخر لان الدائرتين لا يتعين فيهما قوس من قوس ومع ذلك التوجه لكل
حد عين التوجه والمطلوب فيهما لكل حد عين المهروب عنه **فصل** في ان كل حركة
مستقيمة منتهية الى السكون احتج المتقدمون على الدعوى بان كل حركتين مختلفتين سكونا في الوسط
لان في الآن الذي لا ينقسم حاصل الحد المعين ومباين له في آنين وبين كل آنين زمان لا يتصال الآنات
وذلك لان الزمان لا حركة فيه فتثبت سكون والجواب اولا بالنقض لاجراء الدليل في كل واحد
مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة حركة و
كل حركة لا توجد الا في زمان ولزمان ما ينتهي طرف لا يوجد الحركة فيه وهو الآن فالمباينة طرف ليس الشيء فيه
مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو حين اخذ المماسة لو وجدت في الآن فقط
ولا استحالة في ان يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة وهي المماسة الحجة الثانية لو
جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان
واحدة هذا خلف واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الحركتين يمنع ان يكون خطا واحدا بل
اذا كانا متحاذيين كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة كالاتصال ان لا يكون الحد المشترك
موجودا الا بالقوة فلذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل الثالثة لو
اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من
جهة واحدة والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد
المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهي ايضا قريبة المأخذ
مما سبق انه لو امكن ان يتم المسود الى المبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على
نوع بعينها على التبييض فالابيض اذا اخذ في التسويد كانت قوة على التسويد قوة على التبييض مع انه
لم يكن الابيض فيه قوة على البياض وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك حق لان الشيء
محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ في التسويد لان التسويد اخذ
من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل يوجد بعد البياض ولا يلزم من قولهم القول

القوة على التسود بعينها قوة على التبيض لغير لا يكون فيه كالبيض قوة على البياض فلو بعيدا
ولو سلمنا انه حال كونه ابيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه قوة من البياض لحاصل بياض
آخر منتظر الوجود وهي الحجج المروية عن القدماء وكلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليه
الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى آخر في
المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه في الوصول اليه اذ لكل [illegible] وجوده عند وجود
الوصول فاذا الميل الذي حرك المتحرك الى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول
وللامتناع في ذلك اذ الميل [illegible] للحركة غير ان الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم عن ذلك الحد
فلا بد لذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين
وللمفارقة عنه والميل حدث حدوثه في آن ولهما ان حدوث الميل الثاني هو آن الذي صار الميل
موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في آن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين
فاذن حدث الميل الثاني في غير آن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان
يكون الجسم فيه ساكنا فهو المطلوب اقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب ان يتبين ان المراد من
المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية
او كل المفارقة لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنها فان البرهان
مختص بالحركات المختلفة المفتقرة الى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا يجتمعان في [illegible] اجتماعهما
في آن واحد لموضوع واحد وفيها اعتراضات [illegible] قوله ان هذا الا يمتنع في الحركات الكيفية [illegible]
فان تلك الحركات [illegible] الميل و[illegible] البرهان اقول هذه كالمواضع اللفظية فان [illegible]
الميل [illegible] في كونه سببا قريبا لا بد من احتمال [illegible] والرجال العمل كيف [illegible]
[illegible] هذه المواضع [illegible] اذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض نقطة [illegible] بحيث
تلقاها عند الصعود فانها [illegible] ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا [illegible]
ثم اجاب عنه بجواب [illegible] لطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان [illegible] فاقول [illegible] الجواب
عن شبهة الدولاب [illegible] ثم قال فاما [illegible]
ما لم [illegible] بين حركة الصاعد والهابط فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود و
القوة القاسرة لما كانت اقوى من الطبيعة فالحركة [illegible] باقية ولما كانت اضعف منها [illegible]
لها حركة الصعود بل الطبيعة [illegible] ساكنا [illegible] هذا القدر من الفوق

القريبة يجب ان لا يعدم لذاتها والا لم يوجد فلعدمها سبب [illegible] بسبب مصادمة الهواء
المخروق الذي [illegible] سببا [illegible] للميل الغريب فلذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال
السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب [illegible]
[illegible] فذلك السكون لا يكون طبيعيا لان الطبيعة معوقة عن ميلها الطبيعي بل قسريا
[illegible] حاصل [illegible] القاسر [illegible] الجسم [illegible]
الشيخ سببا للسكون في الزمان [illegible] القاسر [illegible]
القوة الغريبة [illegible] مسكنة [illegible] السكون [illegible]
[illegible] القوة في اول [illegible] القاسر [illegible] ثم صارت مسكنة [illegible]
مسكنة [illegible] الطبيعة [illegible] مغلوبة [illegible]
[illegible] القوة المسكنة [illegible] الغريبة مغلوبة [illegible]
[illegible] الشيخ ذكر في باب [illegible] مصادمات الهواء المخروق [illegible] الغريبة
[illegible] القاسر [illegible] مسكنة [illegible]
[illegible] السكون [illegible] الطبيعة [illegible] القاسر [illegible]
ضعف وجود الطبيعة مع [illegible] مصادمة الهواء المخروق الذي [illegible] قبل [illegible] الوصول [illegible]
[illegible] السكون الذي [illegible] ضعف القوة القسرية [illegible] على سبيل التزايد لمصادمة الهواء [illegible]
تزايد الزيادة [illegible] فكذا الحال في سبب السكون وهذا [illegible] قول الشيخ [illegible]
القاسر [illegible] مسكنة [illegible] القوة التي كانت [illegible]
على الطبيعة صارت [illegible] الطبيعة [illegible] السكون [illegible] القوة
[illegible] الحركات [illegible] السكون [illegible]
[illegible] فان الجسم [illegible] القاسر [illegible] السكون [illegible]
[illegible] اللوازم [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] السكون [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] عبارة عن الكون في مكان [illegible] كيف [illegible] لذلك
[illegible] الموجود [illegible] وجودية [illegible] عدم الحركة [illegible] تلك

عن ذات الطبيعة لا تحرك لكن كان امر الضروري الواجب حصول كيفية زائل بل اعطى الثالث
للزم اجتماع المتنافيين كان هو قائما حصل له الملائم لزم طرو وجود بها خارجيا كان او ذهنيا عند
بعض ومعلول للملائم من حيث هو عند بعض آخر ولعله الملائمة عند بعض آخر والحق هو ان المنافي
معلول بالوضع على انه تقدير لا ينفك حصوله عن حصول عدم الملائم وهو كما كان السكون
طبيعي قابل للانقسام بانقسام الحركة فكل قصد من السكون فهو ضد الحركة التي فيكون كل
بالحركة ولكن بينها مناسبة التقييد الاحاطة والجواب لان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم
في الصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك من ما يكون مما السبابا لمقادير السكون
ومما تمسك به نفاة السكون ان الجسم العظيم النازل اذا صادف في مسلكه حبة خردلة فوق جسم
يماسه فان سكنت الحبة عند التماس لزم سكون الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة وهو باطل والجواب
في المشهور بان الحركة لم يرجع بمصادمة الجبل فيكون قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم ان الآن
الذي الملاقاة كانت حال الصعود وحال الرجوع كان في السهم الصاعد بل كان في حركة الى الهابط فوق
عنه طبيعة حرفيا قالوا وتوقف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام الرازي ولانه لو كان بعيد لكن
يمكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه [illegible] لانا في الملاقاة الآن فقد اقتصر السكون
بين حركتين وهي كونها اقوى حقيقة لا الحركة مجازية فان الحركة بالعرض لم تزل حال السفينة سكون بالذات
فقد اثبت الحركة لها ولها بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في نفس متحركا بالعرض [illegible] تحرك
بالعرض والذاتية للجسم كحركة الطبيعية لو خليت لعادت الى القرب [illegible]

فصل

في انقسام الحركة بانقسام فاعلها لما كان فيما مر كل احوال الحركة فلنتكلم فيما هو كالاقسام لها الحركة
بالذات فينقسم الى طبيعية وارادية وقسرية واما مطلق الحركة فمن [illegible] اقسام الثلث الموكول [illegible] و
التي بالعرض واللازم بكون العرضية في اقسام الثلث فنقول كل ما يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة
موجودة فيه او لا بل في القريب [illegible] حركته بالعرض والثانية الاولى الذي يكون بسبب حركته
موجودا فيه او خارجا عنه فان كان فهو كما قسرية والثاني ليس بخارج فاما ان يكون مع شعور
فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد يشكل عليهم [illegible] بعض الحركات اعلم اي قسم من
الاقسام لا سيما البعض فقد ذكر احوالها في الثاني في ان اعطاء طبيعية او ارادية وعلى التقدير الثاني
قابلية او وضعية او كلية وكلام في الفرق بين هذه الحركات [illegible] في كتب الطب سيما في شرح الكليات
لكتاب القانون وقال العلامة اما حركة النفس فارادية باعتبار وطبيعية باعتبار من حيث تعلق

بالارادة

بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتحكم المتنفس من تعاديه عليه وتأخيره عنه بحسب
ارادته لكنها لا يتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وبهذا يعترض ما قال صاحب القانون
ان حركة النفس ارادية يمكن [illegible] عن حيز [illegible] الطبيعي ولا اعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم
ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكنه لا يشعر بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما
حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه
فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من
خارج بل هي بقوة القلب من القوة الحيوانية ومثل الجمهور على انها كالقسرية وقيل بل وضعية وقيل لكنه فان
قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا
هو انما يكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات
الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شأنها احداث حركة فيها من المركز الى
المحيط فهي كالانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي كالانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل
المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض لتحصيل المركز بل دفع الهواء الفاسد لاخراجه والاحتياج الى جذب
ما يعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار المتضادة من القوة الواحدة اقول لا [illegible] لا اقسام
في الحركة فان هيهنا قسما آخر من الحركة يكون للجسم تسخيرية وهي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة
استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولاجل اضافة هذا القسم الى الطبيعة فسمي
ما يكون بالاستخدام اولهما ولما الى النفسانية فسمي ما يكون بالارادة الزائدة او باستخدام
الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس
اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك لا طبيعة خاصة وحيث لم يتيسر للمتأخرين بما امكنهم
ذكروا في تاويله وجهين احدهما ان الحركات الافلاك وان لم يكن طبيعية لكنها ليست بمخالفة لمقتضى
طبيعة الفلك كالاجسام لانه ليس فيها امر غريب خارج الجسم فكانت طبيعية وثانيهما ان كل قوة
[illegible] انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة [illegible] انها يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد
ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا بارادة ولا امر حاصل من خارج ولا
يمكن ان يتحرك او تحرك الى غير تلك الجهة ولا الى ضد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فان سميت هذا
طبيعة كان ذلك ان يقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطليموس ان المختار ان الطبيعي لا يفعل
ولزم ان لا يكون بينه وبين الطبيعي فرق في احوال حركات الافلاك الا ان ما اليه طبيعية ولها طباع متحدة

مباشرة للتحريك كالاستعدادات وليست طبايعها مباينة لقويها او عين لها او موضع تحقيق الكلام
فيها غير هذا الموضع **فصل** في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ما اذا كان حال طبيعية يمكن زوالها
بالقسر او كون في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة اليها عند زوال القاسر
لعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كمال لا انها الكرة في الحركة لا نهاية
انتقال وهو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف
هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لان كل ارض لا يمكن لها بطبعها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا بجملها
مماسة مقعر الفلك والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النار لو طلب عين المركز
لما لحقا وكذا الهوا لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار ولا يقال ان الحقيقي طالبان للمحيط لكن النار اغلب
واسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا بانه قاصد الى فوق كما اذا احسسناه في
الماء تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منها المكان المطلق وهو ظاهر ولا البعض من المطلق
اذ لا اختلاف في البعض الا حكمة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب ~~كل مطلوب منها المكان المطلق~~
القريب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من راس البئر وجب ان لا يلتصق بقعره فتعين المطلوبات من
الاحتمالات فلم يبق الا ان يقال ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم
للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت الهوا لمناسبة البرودة وكذا مقتضى العوام للارض في
مناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس احياز البواقي ولو لم يكن احيازها بالطبيعة على
هذا الترتيب لحدثت مجاورة للاضداد فان الجهات انفسها غير مطلوبة الا بالحصول عند الطبع فيها
فالقصد متوجه الى طلب نوع الغاية والهرب عن مقابلها فالدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون
طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث انما يتسفل الماء ثم
تحتها انشق بهرب الهواء من محيط غريب فيتبعه الماء عند مقصده او مسالم لآجرة المرفوعة ثم
انحلها فانه قيل على الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي فلا يمكن القول الجمع اذ لا
معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لو وقفت الحركة الى اي جهة اتفقت اذ لا اولوية في ذلك
بل الحق قطعا **فصل** في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد ام لا اما
الجسم كالنبات فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية اللاصلية المستديرة الوضعية والكيفية اللتقايات في
لعيل فيه لا نية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخن
والتبرد والتلون والتقطع والترطب وغيرها لبرائه عن هذه الكيفيات كالمستقيم فلا يكون مبدأ

بنوع كالصور

مبدأ لنوع كالصور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكائنة سيما المركبات
فيمكن فيها اجتماع بعض منها مع بعض الحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبادي الحركات المختلفة
لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة في جسم واحد والا لكان اذا خرج
عن مكانه وفي طبيعته مبدأ ما يحركه على الاستقامة الى المطلوب ومبدأ ما لا يستدار عنه اليه
بالطبع وهو محال لان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن ثمة
قويا ولا يمكن ايضا استنادا للاستدارة الى النفس اذ النفس عندنا لا يتصرف الا بتوسط الطبيعة
لانه قد ثبت ان التحريك الخارجي ما لا يقبله الجسم الا وله بحسب طبيعته ميل ذاتي لا يقال الشيء الطبيعي
يقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فلذلك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم
في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك اثر واحد
وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه
ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدأ الحركة
القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها
بفعل القاسر واعداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدأ هو الميل المستفاد من
المحرك الخارج فيقتضي ان نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية
واما التي يحصل شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع الى ان المبدأ هي الطبيعة والطبيعة في اعطاء
الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعية الملائمة وهذا كالمرض والحرارة
الغريبة التي يعدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها كالاصلاح حتى يعود الى حال الصحة فيعيدها ملائمة
ملائمة لها وكالشكل المفروض يعين الطبيعة كالارضية لخروجها بالقسر عما اقتضاها من الاستدارة
الا انها لا يعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما
يبقى في موضعه ولما ذكر الشيخ لولا مصادمات الهوا المخروق حتى ضعف الميل والا لا يعود
المرمي الى البعد مصاكة سطح الفلك اقول وفي كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا يوهن
الميل الطبيعي حتى يجعله ان يشتد اخيرا ويوهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادمات مع
الخروج عن الحيز الطبيعي ليقل بهذا الفعل ويكون ازدياد في الخروج سببا لحدوث الوجب لكان ازدياد في الموهن
حتى يقع القوة بالقوة وكيف لا القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع
الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة يتحول عن جوهرها وذاتها الى صورة غير العنصرية

السكون د

المتحركات فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها والحجر المرمي
الى فوق فيه الصورة الموجبة للحفظ واجتمعت مع حجريتها فانه يكون للمركب في وجود واحد حدود
كثيرة من المعلية الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك لا اصل لدفع ما قيل الفوق الحركة
الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحركات عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة في
علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان يكون موجودة في القسر ام في الخارج عنه وعلى الاول
اما ان يكون باقية الى آخر الحركة ام لا فان لم يكن باقية فهو القول بالتوليد اي كل حركة تولد حركة اخرى
وان كانت باقية فهو الذي يقال ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم الثاني من التقسيم
كالاول فالعلة لا محة جسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع كالاول قول من يقول الهوا المتقدم
ينعطف الى الخلف فيندفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهوا والمرمي جميعا لكن
الهوا الطف فيندفع اسرع فيجر معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب
والدفع لئن لم يكونا باقيين الى آخر الحركة احتجت الحركة الى علة غيرهما والكلام عايد فيها ولئن بقيا
فالكلام في احتياجها الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند
عدم علته وتاثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد الذي
يحتاج تحقيقه الى النظر العميق واما اقسام الحركات القسرية فقد يكون في العين اما خارجا عن الطبع
بالكلية كالحجر المرمي الى فوق اولا بالكلية كالحجر على وجه الارض واما الحمل فهو بالوضع شبيه واما
الوضع فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة
المذابة فوضح من تصعيد الجزء المستقر بالاعلى وهبوطه بعد علوه للطبع مستعدا عند مقارنة المستقر
لانه اذا احدث بها الميل فاوقم مقتضى التسخين ومال الى الاسفل وتحرك مستقرة العارض لم التصعيد
مثل ما وقع فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر واما الدورية فربما
حدثت من سببين خارجيين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة المدحرجة عن فوق
الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل في ماء العارد اذا امتلت مصات شيئا وفي
النقصان كالذبول الذي بالمرض الذي سببه الشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة الكل كان طبيعية
وبالقياس الى طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيفية ففي الحيات مثل الماء اذا تسخن وفي الحال
والملكة كالامراض وفي ساير النفسانيات كالتذبذب والجهالات واستعداد التخيل والكتاب ساير
الرذايل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الانسانية واما الكون فلما كانت

عندنا

عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من
النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكاشعال الكبريت
النحاس فيها والقطع فضة والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان وجفاف
الاشجار بعد كما رحمه وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيرهما وكقطع الشجر

فصل في ان كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستدير وكل جسم طبيعي
جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخ اما ان يكون
فيه مبدأ تلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله الحركة من مبدأ خارج يجب ان يكون اسهل
لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب من تحريك الذي يكون مع العايق
لا يكون كتحريك الذي لا مع العايق فلو فرضنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل اصلا فقبوله الميل الخارجي لا بد ان
يكون في نهاية السهولة فيلزم مما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه والا وجب
ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا في زمان لما
فالملزوم كذلك وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر ولئن لم يكف
لمقاومة الباحث المناظر فنزيدك ايضاحا فنقول ان قوة جسمانية فانها يتصف بالزيادة و
النقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل ما تعلقت بها من عدد او مقدار او زمان و
لا بد من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد اثارها ومدة افعالها متناهية
كذا زمانها في جانب الازدياد والانتقاص وذلك لان زمان الحركة مقدار وكل مقدار
يمكن فيه فرض التناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد
وهو الاختلاف في المدة او العدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة
وتوضيحه ان الشيء الذي يتعلق به شيء فيه مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل
في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك
العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال
زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته ويكون الاعتبار
ليصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع
سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها
اكثر ويجب من ذلك ان يقع على غير المتناهية في الشدة لا في زمان والثانية قوى يفرض صدور عمل

ما عندنا على الاتصال فقط ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء والاقوى منهم زمانها
اكثر ابعد مرمى لكن زمانها اقل بحيث حصل ذلك التدريج على غير المتناهية في زمانهما غير متناه والثالث في كل
يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف اعداد رميهم والاقوى يكون له الترصيد عنها
عدد اكثر اقوى مع الترصيد عنها عددا اقل بحيث حصل ذلك التدريج لعمل غير المتناهية عدد غير متناه
فلا اختلاف فيكاد ان الشدة فالثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة
وهو لم يقع لا اثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في لا ان ظاهر اقوى امتناع التدريج الحركة
الا في زمان قابل للانقسام فلا شك ان الاثر القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى
انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لانه انما يعاوق
بحسب ما فيه طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا فنقول لا بد
لكل حركة من امور ثلثة مسافة وزمان ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين اتفقتا في
امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد منها لو اختلفتا
في احد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم
الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين اذ الحركة لا
توجد الا في معين واذا فرضنا جسما آخر ذا ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة
فلا بد وان يكون زمان حركته اكثر من زمان حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه
واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبته قوته الى قوة ذي الميل الاول
كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول وفرضنا زماني عديم الميل من زمان
ذي الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان يساوي زمانا عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني
فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه هذا خلف بالضرورة شكوك [illegible]
فما اوردت في هذا المقام شيئا منها عدم التسليم لامكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي
الميل الاول كنسبة زمانين اوالمسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها
عدم تسليم كون معاوقة الميل القسري ولئن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستقلا بحيث توقف
المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يتعدى الا مادونها ومنها ان نسبة الزمانين مقابلتين
والنسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى صحيحة والثانية عن الكل بان
مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف

في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات وكالفرض الاجسام لا ينتهي في الانقسام
الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى حد لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج من الحيثية
الميل في الاعتبارات في تنقصها وازديادها فالميل ولئن بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في
المعاوقة اذ الوجود مبدأ كل اثر لا محالة غاية ما في الباب لم يكن معاوقته حقيقة غير محسوسة
ولتحال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يوصف لذاته من قبول المساواة والمفاوتة و
العادية والمعدودية والتشارك والتصم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال لها بالذات
ولما يتعلق به بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبهة ههنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون
المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن فكان البعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء
اصل الحركة والباقي بازاء المعاوقة فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على
زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين ولئن لم يكن بطل الاستدلال المبني
على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول
يمكن في الجواب اختيار الشق الآخر ولا يلزم منه بطلان وذلك لان حاصل البرهان لو وقع
الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي
هي حركتا الجسمين الآخرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة
عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة من لا محالة في زمان فوقوعها
لا في زمان ايضا محال ومن هنا يلزم ان الحركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن ايضا
اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير
وقوعها لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فلم لا يجوز حصول ذلك وقد نظم الرد بين كذا
لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والتالي محال فالملزوم مثله اما الملازمة
لو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق فانه حق فلم يكن في زمان وهو ايضا محال
لو قوع الحركة من الجسم العديم المعاوق وذي المعاوق وارادة الميل مطلقا وقد ذكر كما اعترض
ذكر جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه آخر وهو ان
الحركة بنفسها تستدعي زمانا آخر فيستحيل ما فيه المعاوقة ويختص باحدهما فالقدر ما فات
زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة بعدها نفيا واثباتا بحسب ذلك اليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير الجواب

بحيث يندفع اكثر ايرادات المتاخرين عنه بهو انه قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا
لنه غير بين انما لا مع حد من السرعة والبطؤ يستدعي زمانا بهو ظاهر البطلان لان الحركة لا ينفك
عنهما وما لا ينفك عن شئ لا يعقل اقتضاوها امرا بدون ذلك الشئ ولئن لم يكن لذلك الشئ دخلا
في ذلك الاقتضاء ولانه غير بين انما مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ يقتضي قدرا من الزمان وهو الفضل
فلعله لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس الى انواعه التي لا يمكن وجوده بدون شئ
منها واعلم ان المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي ان الحركة ان
كانت نفسانية فللنفس ان يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملايمة وتنبعث
عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة
او قسر فيتحدد لا محدد حالها لكونه اذ لا شعور ثم بالملايمة وغيرها فيتحدد بحسب ما يحمله اذ لم يحمل
في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يحدد بها ولا
يعقل ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا شعور
فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض حالها اثم ما يمكن ان يحركه لا يقع بسببه تفاوت ولا ميل
في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يختلف الميل وما يتبعه من السرعة والبطؤ يكون لامر اخر
بسبب المعاوق الخارجي من المتحرك كالقوام ما فيه الحركة كالهواء والماء مما رقة والطف او غير
خارجي وهو لا يكون في الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه من
ذلك كالاقتضاء بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدءا الميل الطبيعي
فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ ويلزم
منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال ما يتحرك كما ذكر على امتناع وعدم
معاوق خارجي فنفوا امتناع ثبوت الخلاء وبانه على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا [illegible]
ميلا طبيعيا في كل الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة
والبطؤ شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد منهما وهي مفردة غير موجودة وما
لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والثاني ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع
حد من السرعة والبطؤ كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت
لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما

بلغ

معه واعترض بعض المحققين عليه بانه نقض الدليل باحد من الحركتين الطبيعية والقسرية واكثر
مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احد المعاوقين لا وجود لها ولم يتنبه انه متين الدليل
وبابطاله يتهدم بنيانه واما المنع فمن ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه لتساوي ان القاسر في
الحركات الثلث المفروض في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا
يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور فذلك هو مطلوب المعترض فانه
يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة و
البطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان
هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان كما
الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم
قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في ما يشرع ايضا مم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون
معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك عن حد من
السرعة والبطؤ وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يتصف بالاضافة فما هو سريع بالقياس
الى شئ هو بعينه بطئ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن نوع الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف لذاتها جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فافتقرت
اولا الى امر يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج
الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة و
البطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للحركة في ما يشرع فلا نم ان
ذلك الامر هو المعاوق الداخل وقوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غيرهما
كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيننا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم
ارسلنا فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نم ان غير
الخارجي لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشئ لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه
عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارجي كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة
والآخر يعوق عنها كالطير اذا سقط عن مكانه وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية

شرائه وذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب
تفاوته ولئن اراد ان القاسر لا يتفاوت م

على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله
وكذا القائل اه وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بان الحركة القسرية على وجود المعاوق الداخل
اعني مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان
الاستدلال على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء باحوال
هاتين الحركتين الى آخره وجميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود
لها على ما يثبته هذا الدليل فقد مر دفعه واما انه حصر الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية
فلا ضير فيه لانه قد بين ان تحديد النفسانية من النفس بحسب ما يتخيله بعينه بما يجب اليه من حد كالسرعة
والبطء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان ناشيا من سوء الفهم
او من الغفلة عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت ذات مراتب في السرعة والبطوء لا
بد وان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها
والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قولنا ان الطبيعة لا يتصور فيها
من حيث ذاتها تفاوت ولان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه اشتداد وتضعف
واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالآخرة كما
نطول شرحه ولنا مسلك آخر في الكثير من المطالب كما يظهر لمعات منه لمن تتبع قوله وكذا المراد من قوله
وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض وما اراده بقوله بل نقول ان كلا من هو الميل الا ولم
ولئن سلم فدفعه بان وجود حد من الميل وانضمامه الطبيعة
او القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة مثاله درجات
متفاوتة للحركة في السرعة والبطوء لا يقف عند حد فان الجسم الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف
حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ
وكلما كانت ارق كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم ما يفرض
فيها من الحركة ان لا زمان لها البتة فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان
يكون امرا آخر غير احد المعاوقين محددا كالقوة المغناطيسية فمندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه
شيء مما ذكره من الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فمندفع بان هذه الدعوى بديهية والذي ذكر في بيانه
من ان الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض بالحجر المرمي الى فوق
عن مكانه

عن مكانه بطبعه وطرفه اليه بطبعه فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن نوع
الطبائع العنصرية فحالها لا طبيعة البدن كحال القوة المغناطيسية وقد مر ان الطبيعة يمكن تجردها
عن مثل هذه الزوائد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر واما قوله وكذا
لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية الى آخره فمندفع بان القاسر يوجب في الجسم في الحركة لا الطبيعة يحكم
فان القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا يفعل الا بجذب او دفع مكانيين او بافادة قوة
سخنة او مبردة او غيرهما بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها الا بعد ان يكون فيها
طبيعة فان المادة لا تصير قابلة لشيء من الامور في ذاتها ما لم يكن لها جوهر معين يحصل باحدى النوعيات
كما سبق في مباحث الصور النوعية تحقيقه واعلم انك قد سمعت منا مرارا ان المباشر القريب للحركة
سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هو الطبيعة لا غير فلا يحتاج هذا المطلب الى اثبات المعاوق
الداخل في الحركات القسرية لا زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا بالبرهان ان لكل جسم جوهرا صوريا هو كمال
جسميته ومحل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ما ارادوا ههنا الا شيئا وجوديا ذلك
الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات والميول تقويما او تحديدا او تزيدا لذلك ليس طبيعة كالنفس صورة باعتبار آخر
وقوة باعتبار وكمالا باعتبار **فصل** في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك
قد مر ان القوى لا يتصف بالتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد الزمانية او عليها
اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار او العدد كانت القوى التي فيها كذلك لتسميتها على
المعنى الذي ينقسم لكان بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه بازاء القوة فلو كان غير
متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في امور ثلثة الشدة والعدة و
المدة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية
في الشدة فلان تلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في زمان فكلاهما محال والا لكان للزم وجود حركة
لا في الزمان او اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا
محال لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فيقطع بعضها قبل ان يقطع كلها ولاجل
هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية في الشدة واما
انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان يكون طبيعية او قسرية فان كانت
طبيعية وجب ان يكون حصول الجسم الاعظم للتحريك عنها كحصول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك
الاختلاف بالجسمية لاشتراكها الكل ولا بامر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية

بقى ولا نهاية فبين لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة من القوة المحركة
في الجسمان لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جهة القوة بل لاجل المقدارين فيكون في الاكبر
اكثر مما في الاصغر الذي هو جزؤه فهو في الاكبر موجودة وزيادة مقدرة ولئن كانت قسرية فانما
يختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في
العظيم اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية
تحركه جسما تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فالتي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا
فرضناهما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركة لا متناهية لزم ان يكون فعل الجزء مثل فعل الكل
وهو ممتنع ولئن حركه الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة
مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك
القوة القسرية واعترضوا عليه من وجوه الاول ان هذا مبني على ان كل حال منقسم بانقسام محله
وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فليستا
منطبقتين انهما ليسا [illegible] في كل شيء الجسم بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض
التحليلية العقلية بطرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما
النقطة والاضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم على ما هو منقسم بل مع انضمام
حيثية اخرى كالنهاية للنقطة ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم
بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما الثاني لم لا يكون
الجزء للقوة مؤثرا غير متناه من ان الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا قلبوا جسما ونقلوه مسافة
ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقل عشر تلك المسافة او تلك المسافة في
عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة في التاثير ولئن فرض
ان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزءا [illegible] اقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء
القوة موجودة ولا تاثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها
الذاتية وكل ما هو في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فيه كان حال الجزء عند الانفصال
من الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان كل واحد من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد من الفعل
الفعل الكلي اذ لو لم يكن كذلك عند الاجتماع اما التي لا يتغير حالها فما كانت فيجب ان لا يكون
ذلك المجموع قوة على الفعل ولئن تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من امر آخر حاصل لها عند

الاجتماع

الاجتماع فلا يكون من اجزاء لصورة القوة بل اجزاء المادة القوة والقوة من الامر الحاصل عند
الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلون بحمل ثقيل والتوزيع يقتضي ان يحمل كل واحد منهم جزءا
من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفته التي له عند الجزئية
ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تاثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى
يضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان يضم الاثار بعضها مع بعض فاذا
انضم اثر العاشر مع الاثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع اولا لكن الحمل العرفي على
تفاوت لكن في التفرقة حصول اسباب لزوال الاثر وعليه اعتماد الوجود العقل فلا يبقى انفعال
المادة على حالها كمثال النار الضعيفة في عدم تاثيرها على نسبة تاثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد
عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الامور
الجزئية التي قد لا يمكن الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا
على ان ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت للزمان
بداية زمانية فكيف حكموا هاهنا على الامور التي يقدر عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير
موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول في الجواب ان المقدور عليها وان لم توجد بالفعل
وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجودها اشياء الى مبدئها الفاعل نسبة
قريبة الكيفية ليست نسبتها الى قابلها او الى ذوات مبادئها من النسبة اشد وكذا في جزء القوة
يستحق من ذاته لو لم يكن له دخل في الامر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه
الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما وان لم يوجد مستحقاهما
فكون القوة قوية على الامر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقدور عليه او لم يوجد بل وجود
في القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كالحكم
على الاشياء انه يكتب كذا وكذا اذا فرضنا كون القوة متناهية او غير متناهية لا حال حصول
المقتضى والمقدور عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء انقص من استحقاق
الكل ومن هاهنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من
وجوب تناهيه وجوب تناهي المقدور عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع لم لا يجوز ان الارض
لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم
اقول لكن في جوابه ان يقال انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه ومحله وحالته ابدا

فهذا ايضا مما يجزم العقل الاجلة في الحكم لعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سيما كان يجب
العقل الى نفسها وباضافة المبادي امدادا عليه تماما من لم كل ما يلحقها الشيء الا يلحق الا
بواسطة وجود ذاتها فاذا امتنع كون قوة ذات مادة غير متناهية ابتداء امتنع كونها كذلك بواسطة
والذي اجاب به الشيخ في المباحث عن ذلك من ان السكون عدم وليس فعلا وليس مما
ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد من قوة اخرى فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة كالارض
بالسكون فضلا عن الموصوف فضلا كان كونه غير متناه انتهى ولقائل ان يقول هب ان السكون عدم
لكن حصول الارض في حيز من مقولة الاين وهي حصة من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها
وقدرها ومادتها وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من
باب الجوهر الجسمية اذ الكل معلول للطبيعة مقتضية لوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا
اليه من قبل الخامس المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي
غير متناهية فاذا القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة
زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين واذا لم يلزم من ذلك
تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجوب تناهيهما والجواب ان اختلاف
القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالمهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن مبحثنا فانا
بينا ان جزء القوة استحقاقه واستجابته يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستجابته فلا بد من تناهي
الاستحقاقين اذ لا اختلاف فيهما الا بالمقدار واما الحركات كالافلاك فهي قوى مختلفة الحقائق
وحركاتها ايضا مختلفة الحقائق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء من فعل الآخر والا انقص ولا
ازيد بحسب الكمية وهذا كالخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقد مر
ان الكلام ليس بناء على التفاوت في مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما فليس لاحد
ان يقول دورات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان
ولا يمكن الاستدلال بقوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخرى وليس في متعلقاتها [illegible] السادس
المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية من الادراكات و
التحريكات وقد اجيب بمنع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيفة لان القوة العقلية اذا
حكمنا انها القريبة للحركة فقط او بعيدة قوية بها الحركة فان اراد القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة
الفاعلة للافعال الغير المتناهية جسمانية ولو كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة

لان تحرك القوة على شيء فوقه الآخر فعل الزمان الغير الذي به تكون السكون غير متناه ١٢

الجسمانية

الجسمانية عند المتحرك للحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر ان الفاعل القريب للحركة لا بد من ان يغير حالا في
امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية والعقل يحكم بها ان الافعال المفارق
بقوة جسمانية غير المتحرك لا محالة جسمانية واجيب بان المؤثر في وجود تلك الحركات اما هو الجوهر
ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات لا على الواسطة
اقول هذا الجواب غير سديد للشراح اذ جاز ان تكون قوى جسمانية مبدأ غير متناهية وكونها واسطة في صدور
افعال غير متناهية عن المفارق فيلزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ للافعال غير متناهية فان
الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف
الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قولهم ان قال بان القوة الجسمانية لا
تفعل افعالا غير متناهية انها لا يكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا لا يصح لانكم لا تستبعدون
ان القوة الجسمانية يستحيل ان يكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا يحتاجون لبيان انها لا يؤثر
في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في ذلك وان اردتم خلاف ذلك فالعقلاء لم يجوزوا الحكم بكونه
كونها مؤثرة في افعال متناهية مع انكم لا تقولون بذلك ولم يعتبر بيان ان القوة الجسمانية لا تتوسط
بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية وذلك قد بطل بالنفس الفلكية فما بالكم حين تمسكتم
ما سلمتم كونها متوسطة في صدور غير متناهية فما صنعتم انتم في سلب تأثيرها ونحن نقول اخرى
اقول قد اجاد واصاب في هذا البحث والامام لما الا انا ان رجع لا كيفيتنا في تجدد وجود القوى الجسمانية
فان النفس من حيث كونها المتعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن حيث كونها عاقلة
ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك لعنصرها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة كالاستعدادية
بالكلية والتحقيق لم ترجع الطبائع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا حركة نحو البارئ جل ذكره حركة
معنوية وتوجها غريزيا اليه لانه الموجب الاكبر فاذا بلغت الختام العقل الفعال بعالم الالهية و
سكنت الى فيئت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله الواحد القهار وسيجيء عليك ذلك عن ذي قبل
الثالث ان الله السابع [illegible] ان القوة اما التي تقتضي الزمان يصير لعدمها فيجب لذاته اولا يكون
كذلك وكلاهما يوجب الانتقال المفيد عن الامكان الى الامتناع او الوجوب واذا كان الفاعل والقابل ممكنين
التاثير والتاثر والشرائط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يحكم ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا
بل هي ممكنة البقاء ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذا القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في
القوة غير ممتنعة الوجود الحال الوجوب والامكان والامتناع حال الاشياء بالقياس الى مطلق الوجود

غير مؤثرة بل معدة لقول الذي كنتم تقولون بقولكم ان القوى الجسمانية ١٢

فالاجسام والجسمانيات كلها طبيعيات كانت او نفوس فانها متجددة حادثة داثرة وما سواها باقية ببقاء الله ١٢

فمتى القوة الجسمانية تحتمل الوجود والعدم مطلقا نظرا الى نفس تلك الماهية وهذا الاشارة كون بعض الوجودات
ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية لخصوصها وتخصيصها اسنادها بالعدم والدثور واما ما ذكره
بعض العلماء في الجواب عن ان القوة الجسمانية تجب لخواص اللتناهيا بل انما تجب من القياس الى مرجح
لتلك القوة المنطبعة فان القوة ولو كانت من حيث هي غير واجبة الزوال لكنها بسبب الكلية
ومصادمات حسبانها الجزئية قد يتأدى الى حيث يصير الممكن واجبا فكلكم هنا فليس لان لا تكثر اسم
الموجودات ليستحيل بقاؤها ولو فرض رفع جميع القواسر عنه كيف وهو حكم الاول ويستحيل على الدوام
ضربه الوجود **المرحلة** في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتأخر وفيه فصول
الفصل الاول في بيان حقيقتها الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني
لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من وجود زيد اقل مما مضى من زمان وجود عمرو
وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود عمرو اكثر مما مضى من وجود زيد وهذا القدم و
الحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين
فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان
وهذا التفسير لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان حدوثه لا يتصور ولا يعقل الا ان استمر زمان قبله
عدم فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم الاول للمثبت لحدوث من
قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لكنك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف
بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بعضه لبعض فذلك وصفا لذاتيه لهوية الزمان فصلا
عن وجود حامل لكل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية بالقياس باعتبار حال الشيء في عدم و
نفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى فلا يعتبر له حدوث بالقياس الى العدم
ولذلك لم يكن الحدوث والتجدد في ذات الزمان والحركة والزمان ليس [illegible] على الحركة في الوجود
بل بحسب الاعتبار فقط لانه من العوارض التحليلية لهوية الحركة ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث
لا اول لزمان وجوده فالزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات
عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات
من ان الحكيم يشرح القدم والحدوث على كل اصطلاحات كلها خطأ وستعلم انه لا قديم بهذا
المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث
الذاتي هو انه لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد

مخصوصا

مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو
الحدوث الذاتي **فصل** في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور فيه وجهان كما قاله لان كل
ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم
حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن
يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما
يصدق عليه انه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بينهما كما بين
ثابت بل كما قال الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته وان كان استحقاقه
الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما تقدم على الآخر
فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده وكذلك قوله في الجواب ان المراد من الحكم المذكور ان
الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته
من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذ كان المنظور اليه حال الماهية عند اخذها مجردة عن الوجود
والعدم اي مغايرة للوجود قال المحقق في شرح الاشارات في شرح قول الشيخ كل موجود عن غيره
يستحق العدم لو انفرد اذ لا يكون له وجود لو انفرد لان الماهية المجردة عن كل اعتبارات لا ثبوت لها في
الخارج فهو لو كانت باعتبار العقل الاخر من لم يعتبر الا مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع
مع احدهما لكنها اذا اخذت في الخارج لم يكن بين النقيضين كالخبر بين فرق لانها اذا لم يكن مع وجود الغير
لم يكن اصلا فاذا انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها
يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو
انفرد ليست بمعنى العدم حتى يكون معناه انه يثبت له لانه لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب
فانه لعقل لا يطلق على اثباته انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية
بالوجود وفي احكام الفرعية هناك بوجه لطيف يسهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم الماهية
على وجوده اذ ما لم يصح تقدم الشيء على شيء لم يصح الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن
للمتأخر فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لابد ان يعتبر الماهية
حال تجردها سابقها على حال وجودها وكل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا
اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار نحو من الوجود فكيف يقال انها متقدمة على
نحو مما ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن يعتبر اواخر من الامر الذي اشرنا اليه وهو انه العقل اذا جرد

الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها التقدم على الوجود
مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي وكذا التقرر الذاتي لها عين الوجود الذي هو كان
ضربا من الوجود المطلق ايضا فيصدق عليها العدم من حيث يصدق عليها الوجود بلا اختلاف
حيثية كمثال فعلية الفرق في الهيولى من جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخرة عنها مطلق
الوجود من حيث انه لها في هذا الاعتبار لا في هذا الاعتبار وجود من حيث متقدم بالتقدم على الوجود
بالوجود واما الوجه الثاني فقد ذكروا ان كل ممكن الوجود فان ماهيته مقابل لوجوده وكل ما كان
كذلك امتنع ان يكون وجوده من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة هذا
لا يمكن ان يكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا
بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا ماهية له و
شكوك كالامام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة
التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى وهي اشراقات له لما ظهر بآخر من التأخر فلها حظ من آخر من الحدوث
وهو الفقر الذاتي المعنى كون الشيء متعلق الذات بجاعله وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود
متقوما بغيره والمنشأ للتعلق بها من حيث هي بجاعل وليست ايضا بما هي موجودة فلا
حدوث لها بهذا المعنى ولعلهم يشيرون ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى ايضا الا الواجب ولا ينبغي بان
يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى ولعلهم يشيرون من القوم **فصل** في ان الحدوث الزماني
هل هو كيفية تابعة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ان حدوث الحادث هو وجوده لكن اصل
في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا
بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية تابعة على وجوده وعدمه ثم
قال فان قيل تلك الكيفية امر حادثة ام لا فان كانت حادثة تحقق حدوثها تابعا عليها فيتسلسل وان لم
يكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا خلف فنقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث
حادث بذاته اقول اصل كلام هذا الفاضل يناقض آخره فانه الحدوث اذا كان كيفية زائدة على
وجود الحادث وعدمه كانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف ويكون لها وجود
زائد على ماهيتها وان لا دعواه ماهية لا حدوثه ايضا على ماهيته وعلى وجوده ايضا لا ان معنى الحدوث غير
معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات
فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما فاللائق ان يكون عرضا عاما مقولا على غير مقتضية لنسبته

ولا قسمة

ولا قسمة يعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع التي اضيف الا بالاضافة ولاجل ما
اضيف اليه كما هو شأن كل امور النسبية والوجود ولئن كان يختلف باختلاف الماهيات على الوجه الذي
قد علمناه لكنها ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لانه نفس وجودها وايضا يلزم ان يكون للحدوث
الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام ان يقال مفهوم الحدوث
امر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي لا شيئية لها الجعلية الكائنة الفاسقة (?)
فانها بنفس هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود
هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس بمعلل
فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحت معان هي حدوثات
مجهولة لا اسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في مباحث الوجود **فصل** في ان الحدوث
ليس علة الحاجة الى العلة المعينة بل منشأ الحاجة الى العلة المعينة والعلة المعينة هي علتها بالعرض
لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن ماهية المبدع علة
معلول وليس كذلك لانها لامكانها ولا ضرورة طرفيها يحتاج في وجودها الى المؤثر لامتناع رجحان
احد الطرفين المتساويين من غير مرجح فالسبب الكلي الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة
لاحقة لوجود الشيء ووجوده متأخر عن تأثير العلة فيه متأخر عن الاحتياج الى المؤثر فاذا امتنع
ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزءا للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك ممتنع
اقول وفي قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للموجود تسامح لما علمت ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة
للوجود الحادث وقد مر ايضا ان كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات لكن
هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل ان لا شك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج اما
للامكان او للحدوث بوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما لبقي الشيء واجبا قديما وهذا الشيء لا يكون محتاجا الى
السبب فاذا ثبت ان منشأ الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقي الآخر
وهو كون الامكان محوجا الا غير اقول الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها كون
وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا اليه وقولهم ان الامكان الماهية مما امرت السابقة على
وجودها ولئن كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على
المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية اصلا والوجود ايضا كما هو عين التشخص والشيء ما لم يتشخص
لم يوجد وكذا الامكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الامكان فرضا بعد ذلك

ونابير العلوفيه

الشيء عن الوجود بنفسه والذي ذكره من قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذ الامكان المنسوب اليه
هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بتقريب من عمل العقل وكذلك لا تنكر ان يكون الامكان المهية علة
لحاجتها الى المؤثر لما مر لان الامكان قبل وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف ايضا في الاذهان
ولان الامكان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشأ الحاجة الى العلة بالعرض فلان كل حادث
كما ذكر يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل تتفاوت
شدة وضعفا قربا وبعدا والقريب استعداد والبعيد قوة فلا بد ان يكون جوهرا او عرضا ولا
يجوز ان يكون جوهرا يقوم بنفسه والا لما اتصف بشيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بالامكان واحد
قائم بذاته اولى من غيره فلا بد للامكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع
على اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن لا يجوز ان يكون ما يقوم به الامكان
الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كون الامكان لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فالمحل
فرع الحادث ولذا كان في ذاته امرا وجوديا لكنه من حيث انه عدم الحادث وفرع عليه [illegible] ولذا لا
يجامع وجوده وفعليته واذا عد بعض القدماء العدم من جملة الاسباب لوجود الشيء الحادث فكانت
العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية
بل علة بالعرض فالذي يبطل عند حصول المعلول هو المادة الحاملة له من الاسباب الذاتية وايضا
تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه من تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولهذا [illegible] بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود
الزمان الذي هو موضوع الحدوث بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما في غاية الضعف الوجود لان
انقضاء كل جزء بل عدمه يوجب وجود جزء آخر اي فرد آخر منها فمن هذا حصل ان العدم سبب في الوجود
الحادث **فصل** في ذكر التقدم والتأخر واقسامهما لانهما من احوال الموجود بما هو موجود
التقدم والتأخر ومما يذكر هنا انه من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان
ومنه بالذات والعلية وهنا قسمان آخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكلما كان اقرب من المبدأ
الموجود او المفروض فهو متقدم كما يقال ان بغداد قبل الكوفة وهذا على ضربين منه ما هو مرتبة بالطبع
ان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاحياز والامكنة
فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم الصف الذي يلي الامام على
الذي يليه اذا كان المحراب مبدأ ويصح في التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما

مثال

مثال ذلك لو جعلت الانسان اولا فكلما كان اقرب اليه كان اقدم وحينئذ يكون
اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الثاني كتقدم المأموم على الامام بالنسبة الى من اخذ
من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل الحجب طبايعها
لا بحسب الوضع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة
فانك اذا اخذت من المعلول الاول انتهيت الى آخر الى العلة الاولى واذا اخذت في النزول
وجدت كل عال علة [illegible] حكم التعاكس في جنس الاجناس ونوع الانواع وغيره ذلك ويجري
هذه السلاسل ببين برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت احادها واما الذي بالطبع فكتقدم
الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر وكل اعتبار في هذا التقدم هو ما
في امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر
فكانه يتقدم عليه بالوجود فكذا بالوجوب لانه سبب المتأخر واما الذي بالشرف والفضل فكما
يقال ان محمدا صلى الله عليه وآله متقدم على سائر الانبياء عليهم السلام واما الذي بالزمان فهو معروف ولا بأس في
هذا كون الجزء المتقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضي ان لا
يجامع المتقدم المتأخر بخلافه بالطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر ومن ذهب الى ان
الجاعل [illegible] كان المجعول الماهية لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت
قسما آخر من التقدم بالماهية من جعل ماهية الممكن متقدما على وجوده لا باعتبار كونه الوجود بل باعتبار
نفس الماهية واما التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم الحقيقي كتقدم الوجود على
الماهية الموجودة بها فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض
وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتفقا في شيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا
به بالذات والآخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الآخر وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف الذي للمتأخر
بالشرف والفضل لانه لم يوجد فيه شيء من ذلك الفضل وغيرهما بالطبع والعلية ايضا لان المتأخر في
كل منهما يتصف بشيء ما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر وظاهر انه غيرهما بالزمان وما بالرتبة
فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من اقسامهما موجودا في كل واحد من المتقدم
والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز
وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لا يعرفه الا العارفون
الكاملون فان للحق عندهم مقامات في الالهية كما ان له شؤونا ذاتية ايضا لا يتكلم بها الحكماء الخاصة

وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذي فهذا النحو من التقدم اذ الكل جزء في
العلة الفاعلية بما هي تفيض مغاير للفاعل فتقدم في ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية
واما التقدم بالوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية اذ ليس فيها تأخر وتأخر ولا فاعلية و
معلولية بل حكمها حكم شيء واحد شقيق فالجوار ولم تكن جزء طبيعيا ولذلك التقدم في هذا القسم
هو الشأن كالآخر واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التأخر وعرفت المعية
الزمانية بحسب المفهوم **فصل** في كيفية اشتراك المعنى في الاقسام وقد وقع للناس اختلاف
في لفظ اطلاق التقدم على هذه الاقسام أيكون بحسب اللفظ او بحسب المعنى وعلى التواطئ ام بالتشكيك
واكثر المتأخرين حققوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متفاوت اي بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك
المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر الا وهو ثابت للمتقدم و
هذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك انه متقدم
بالزمان ثم الامر للمتأخر من الزمان الذي هو موجود للمتقدم ولا كان موجودا له كالذي للمتقدم
من الزمان ما وجد للمتأخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان محقق بهوية لا توجد في غيره ثم قوله
كليا على الاطلاق ولا يوجد شيء للمتأخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم لوجود كثير من المعاني
للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرها في المبدعات المتأخرة عن المبدع
فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم ومع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وبعض
بعض آخر لم يجمع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي للمتقدم اولا ثم
للمتأخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس شيء منه اولا ثم للمتأخر ما يقع باعتبار
التقدم الزماني اما بالنسبة الى زمان فليس احدهما اولى منه للآخر واما الزمان الخاص فقد
اختلفا فيه فليس موجود الكلية حتى يقع كل اولية ولا يمكن ان يقال ان من كان اولية يجب التقدم
فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتأخر بالزمان لم يكن ان يحكم بان الذات بعينه
باحدهما اولى فان كان اولى بالنسبة الى الثلثة متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متأخر
من جميع الوجوه وليس معهما ثالث اذ اقيل احدهما متقدم والآخر متأخر الذي هذا النحو ليس المتقدم
الا احدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النحو ولم كان احدهما
اولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والآخر متأخر على النحو الذي مر التفسير
فنأخذ مطلق التقدم الذي فيه خفي معناه المشترك بين اقسامه في توثيق معناه وذهب بعض

الناس الى انه وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على
الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو عن ان يقع على البعض بالاشتراك اللفظي او التجوز
وعلى البعض الآخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتأخر في المكان والزمان
ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون
في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق
والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما
ليس للآخر واما الآخر فليس الا ما للاول كان قدما جعل متقدما من هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس
قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فتحرك باختيار الرئيس
ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان
يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا انه يفيد
الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل عن ذلك
الى حصول الوجود من جهة اخرى فقالوا اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه
او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له بذاته من ذاته
لا عن الاول بل له لا امكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على هذا الثاني بالنسبة الى كل المعاني
وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى البعض الآخر بالاشتراك
او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فان
العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان تتقدم ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدم
عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اشهر الا ان التقدم و
التأخر اللذين بين الشخصين انما هو بالقصد الاول بين زمانيهما قال ولكن في هذا الكتاب خاصة
قد بينا ان تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان
اذ لا زمان للزمان فاما في الزماني من حيث التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجاز واما الرتبي
الوضعي والمكاني بين المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان بهذا تخيل الحد
لتبيانهما ولا باعتبار الحركة والمكان بل بالنسبة الى القاصد من حيث ان الى الحيز فانه يصل الى
المقدمات في زمان وصوله اليه قبل ان يصل الى البعد ثم الرتبي الطبيعي يجد فيه ما هو مثل السلسلة
فقدم ما له قوة بل ما جعل كالآخر فاذا ابتدئ من كل من يصير كل على متأخرا والظاهر انه هنا كالابتداء ليس

حكاية بل انما هو بحسب شروع زمانه فللزمان مدخل بحسب اخذ لا اخذ اذ ذهن هذا زيادة في هذا
التقدم فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان يرجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف
فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما تقدم في المجالس او
في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى الزمان ويحتج
في كل منهما الى ما علمت وان لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واحتج
من قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك بما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا يعلم
ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات انتهى اقول فيما ذكره موضع انظار
كما ان الحكم بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان معنى
هذا التقدم ان الجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضى عدم الاجتماع فصح حمله
بذلك كالاعتبار قسما اخر اذ هما متغايران غاية كما ان الحكم في بعض المتقدم الزماني قسمان
من التقدم باعتبارين كالحالة في العلة المعدة فانها من حيث الجامع للمعلول متقدم عليه بالزمان
ومن حيث انها محتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على ان الحد الذي ناقش في ان الزمان الثاني
تقدما بالطبع على اللاحق ولا يكون تقدما بالطبع وهي الحقيقي وفي التالي الذي قوله اذ الزمان لا
يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة فيما هما
لا يسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كالذي الوجود بنفسه موجود ولا بوجود
آخر والماهية به موجودة ولهذا التغاير واختلافه كثيرة كالمقارنة في المقدار والكثرة في العدد وكالمضمنة
في البياض الثالث ان الحكم بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد و
ان وجد بينهما جهة وحدة كالواحد بين جميع الاقسام عند تحقيق ان الفرق متحقق بينهما كما بين الكل
فالمعنى فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام مختلف ففي التقدم
بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت فيه هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد
من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا والمتقدم
على الكثير فاصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء و
الكل مثلا حيث ان الكثير اما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير الا والواحد موجود وكذا الجزء والكل ليست
الا من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متضايفان في نيل الوجود من جهة الاضافة ولا كما قال الشيخ
وقد حدثناه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه

وفعلية

و فعليته لا باعتبار اصله فان العلة لا ينفك عن المعلول فلا تفاوت هناك في الوجوب فان
احدهما الحي حيث لا الحي لا آخر وكذلك الالحي الا حيث يكون كما ولهذا وجب فوجوب الثاني فرع وجوب
الاول وفي كل من الاول التفاوت كان في الوجود فيكون نحو آخر من التقدم الا ان يجمعهما ويجمع الجميع معنى
واحد ايضا بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في اصله او في تأكده ووجوبه
الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيوجد فيه ضرب آخر من التقدم وهو ما بالماهية وملاكه تجوهر الماهية
مع قطع النظر عن الوجود فالماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر هذه المجعول وما تجوهرت بعد الا وقد تجوهرت
فالتحقيق ان التقدم مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل و
اعم من اصل الوجود ومن عارضه ومعروضه والحاصل ان ملاك التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما
اذا اختلف كان انحاء التقدم نسبته مختلفة لان التقدم والتاخر من الامور النسبية كما مر اعتبره و
اختلافهما تابع لاختلاف فيما استندت اليه الرابع ان ارجاعه التقدم بالشرف الى التجوز او الاشتراك
غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسبيله امر فيه تفاوت ومناط تخالف اقسام التقدم باختلاف ما
يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل هنا امر فيه تفاوت بالكمال
والنقص كالبياض في العلم والرياسة والرذيلة والخير والشر ونظائرها مما يقبل الزيادة والنقصان
فلا شك ان بياضا له تقدم على كالضعف بياضا في كونه ابيض وكالشر رذيلة له تقدم على كالقل رذيلة
في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر غير الوجود والوجوب والزمان والمكان في الرتب
فهذا قسم آخر من التقدم والتاخر في غاية الاستحكام **فصل** في دعوى ان اطلاق
التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت واعلم ان اثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم
والتاخر بالقياس الى اقسامها مطلقا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس
الى كل قسم بالقياس سواه فلا يخفى اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس الفهم من الجهات
كثيرا والذي ذكروا ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات
الاخر ثم المتقدم بالزمان وبعدها بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف التقدم خلا
ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان امر في الوهم والفرض كما في قدم
واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى
هذا القول ان هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه لكن
الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون له اجزاء

تقدم وتأخر فالتقدم فيه ليس حقيقيا بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لانه ليس قسما اخر من التقدم
وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم
والحق ان التفاوت بين كل اجزاء الزمانية للهوية المتجددة المتقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم
متوهم وفرض فارض بمعنى ان ما في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتأخر بين اجزائها الحادثة
الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاضافات التي يحكم بها في الذهن
بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا لا ينافي ايضا كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان
مناط التشابه والتماثل فيها غير مناط التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع ما قيل
ان التقدم والتأخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا
التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان وذلك لانا نقول ان هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه
والمتأخر معا في هذا الوجود الاتصالي فيكون جمعيته كافتراق وتقدمه عين الحضور وذلك لضعف
هذا الوجود ونقص وحدته

فصل في اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام
التقدم والتأخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف
حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان بل تقابلهما تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما
تقدم وتأخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم وتأخر بالطبع لا
بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معية
ايضا بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زماني وتأخر ولا
ايضا بالمعية في الزمان واللذان هما معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما معا في الوضع
والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتأخر الزمانيين ولا
ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي علة واحدة فالاثنان
لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى
اخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تأخر واللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين والمتضايفان
من حيث تضايفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فاللذان بالطبع اما
ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد وهما قد يكونان متلازمين
في الوجود كالاخوين وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لا انهما معا في الطبع اذ لا تقدم
ولا تأخر في طبعهما وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا اشتركا في التأخر بالطبع عن جنس فوقهما يكون ويعمهما

شيان

شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من
الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصان اذا كانا معا في مسافة من مسافتهما الى امر ثالث امام وخلف او
قدام فبالفرق قد اختلف حالهما بالنسبة الى امر ثالث من اليمين واليسار فلا يتصور المعية المكانية من
كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الاخر بالزمان وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات
من البسائط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان يكون مع المعلول من حيث هما متضايفان
موجودان معا وليست بين المعية بضائرة للمتقدم والمتأخر بحسب ذاتيهما وليس اذا كانا من حيث هما
متضايفين موجودان معا يجب ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ كل اضافة لازمة للعلة والمعلول من
حيث هما علة ومعلول ولا تقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء التي يجب ان لا يوجد الا وليوجد معه
المعلول ليست اقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد ان يكون وجود ذاتيهما معا وذلك لان شرط
كون العلة علة ان تكون ذاتها بما هي ذات موجودة بكونها علة ويكون الاخر موجودا ولو كان لها
شرط زائد على ذاتها فعليتها ذاتها بالامكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر
عنها معلول فيكون هناك اقتران شيء اخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات وكمال التأثير
سواء كان ارادة او شهوة او مباينا منتظرا فاذا تحقق ذلك الكمال وصار بحيث يجب ان يصدر عنه
المعلول من غير نقصان شرط وجب عند وجود الاخر معها في الزمان او الدهر او غير ذلك وليس معا
في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما
بوجود المعلول ويجب مما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول فاذا رفع الاخر لا يجب رفع
الاخر العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب لرفع الاخر
واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة واثباتها والاخر وجوده مع العلة وبالعلة
واما العلة فوجوده مع الاخر

فصل في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث لا يكون صفة
للموجود فمعناه كون الوجود مسبوقا بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بحيث
اذا قطع النظر عن وجود العلة وجاعلها كان لا شيئا محضا وهو لا حوجة فاقر الثالث بما هو ذات متعلق
الهوية بشيء ماخوذة في هويته ولا يوجد هويته في ذلك الشيء الغنا اذ كان الشيء عدم فهو ليس فهو وجود
بعد وجود هذا النحو من البعدية ولما كان معا في الزمان او الدهر ولم كان صفة للهوية فمعناه ليس
كون تلك الهوية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود الذي لا تعلق ولا تقدم ولا تأخر بين
المعاني والهيئات معراة عن الوجود ولا اتصاف حيث يستند الى ثالث اشياء اخر واما حدوث ما

بعد العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي موجودة ليسية
بسيطة الا انها تثبت لها في تلك المرتبة نحو الليسية والسلب البسيط لنفي شيء لا ليسية وثبوت
المتقابل فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كذلك
سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا المفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة
الا السلب نفسها والاثبات كلها كاذبة الا الاثبات نفسها اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي
ليس في ذلك استحالة كذب النقيضين وذلك لما قيل ان نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب
ذلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون القيد للموجود المسلوب لا للسلب
فهنا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو
الواقع عن النقيضين لان كل ما في الواقع هو وجود كل شيء حيث هنا الموجود والماهية
فالمجعول والكائن هو الماهية لا بالقصد الاول بل ثانيا اي بالعرض من حالية عن كل شيء [illegible] فيقتضي
فاذن هي بالذات تتقدم على ما بالغير فكل ممكن ليس بعد ليس [illegible] الماهية ان يكون ليست بالمعنى الجعلي كون
[illegible] علتها ان يكون ايسا والليس البسيط حالها في حد جوهرها وكاليس بالفعل حالها من
جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها الى الغير فهو لا
سابق عليها ذاتا الذات تمنع المسبوقية بل الحدوث الذاتي لها وسيأتي بيان ان
السابقية والمسبوقية ليست قسما آخر من اقسام التأخر والتقدم كما ظنه بعض الاعلام بل ترجع
الى المتقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول ايس بعد ليس جوابا عما يرد عليه
من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه
في كلا الطرفين الى العلة كما [illegible] العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة
اعان تقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول
التوجيه المذكور فاسد لما اورده عليه بان وجود الشيء لما كان ناشئا عن وجود العلة
[illegible] جهة علية وكيفية ومبدء قوام فكيف يصح القول بان لا يكون المعلول في تلك المرتبة الا
العدم [illegible] وجود المعلول للعلة مصداق [illegible] المعلول [illegible] وجود العلة
كالوجود المعلول [illegible] وجه وجودي وفعلية ثم كل ما يتعلق بالمعلول من المنتقد و
[illegible] لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله ان في نفسه ان يكون له
ليس او عن علته ان يكون له ايس وقوله كل ممكن زوج تركيبي في علم ان جهة الوجود والعلية الى آخر

فلا يكون له في مرتبة ذاتها العلية الا العدم والا لم يكن ساقطا [illegible] عما ذكره عليه [illegible] منه

اليمن

(قلت اذا)
اليمن قبل العلة وجهة العدم الامكاني له من ذاته فجميع الجملة مسلوبة عن علته ثم قال فان
لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب
الوجود فاذا ثبت انه ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده
في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه
في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء كل واحد منهما الثاني لجواز ان لا يكون الشيء متصفا
بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في كل امور التي ليست بينها علاقة العلية والمعية
فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متقدما في الوجود للآخر ولا متقدما عليه اقول انا لم يكن الوجود
ثابتا للماهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة صدقت السالبة البسيطة
كما ان العدم استدعاء بثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي هو نقيض الايجاب
سلب المحمول لاستدعاء اعتبار وجود الموضوع وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة
كلها صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم تصدق
السوالب البسيطة وتكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما
الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود يكون
اشمل لها المتقدم عليه وهو المتقدم بالطبع لا محالة وبهذا حال الماهية بالقياس الى وجودها فانها
تتعلق بالوجود من حيث ان لها ان تتصف بها اخرى فاذا لم يتصف بالوجود اولا واتصفت به اخرى
فلها ضرب من التقدم على وجودها في الكلام في ان عدم حصول شيء في مرتبة شيء آخر لا يكفي في كونه
كالآخر متقدما عليه اذ لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة والماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف
يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بانا نجرد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب
الاعتبار العقلي الذي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسبها الذي كان اعتبار التقدم على وجودها
لها لكن بحسب هذا الاعتبار الذي كان اعتبار المذكور للعقل اعتبارا بتجريده وخلطه لسنا نقول ان لها
الوجود ثابت لها في تلك المرتبة بل ان لها ضربا من الثبوت لها لكن تصادق كون الماهية بحيث
يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما ان كونها بحيث لا غير وكونها ليست
موجودة ولا معدومة ضرب من الثبوت والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شيء وما لم يكن موجود
لم يكن شيئا اصلا فاذا افاد الفاعل وجودها فذلك الوجود يعتور عليها فلعقل ان ينتزع الماهية بعبرها
مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشيء فالمعروض من حيث هو هو في مرتبة سابقة عليها (وجود)

وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة

عارضة وعلى الوجود العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى ماهية ووجود ولذلم يكن في الخارج الا امر واحد
فاذا حلل الوجود الى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم
للماهية اذا كان المنظور اليه حال التحليل واما اذا كان الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضربا اخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة
كما مر ثم قال وقد يحصل من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فلو فرض
في تلك المرتبة العدم يجب له الامكان فان الكلام في الحدوث الذاتي بهذا المعنى ثم والا فان اقول والحق انه لا عرف
بان له في تلك المرتبة امكانهما فالامكان امر سلبي اي معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف
بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها وهذا الامر ليستدعي ضربا من الثبوت فثبت هنا جميع ما يعتبر
في التقدم من عدم الاكتفاء ببعضها لان ذلك امران وجد المتقدم في مقام وعدم المتأخر فيه فللماهية
لما بثبوت في تلك المرتبة والوجود ما عدم فيها كيف والماهية من حيث هي لا تنفك عما ثانيها ودا
فلها وللذاتيات الثبوت لها فلهذا ضرب من الثبوت من حيث ذاتها ولم كان ثبوتا تابعا للوجود في
الواقع كما علمت عقد وحل ثم اورد هنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كالوجود
لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية هنا
فيلزم ان لا يتحقق العلة البسيطة وهو خلاف مذهبهم قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة
ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فيدخل فيه كل محتاج وما هو سابق عليه كالامكان وكل عنها لازم للماهية
لا خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مرفوعة عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بان العدم
دخل كالامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب ركيك جدا فان اجزاء الماهية كالجنس والفصل
كالمادة والصورة ولم كانت مرفوعا عنها عند احتياج المعلول الى السبب لكنا مع ذكر بعدها
من جملة اسباب وجود الماهية فكذا الحال في المراتب السابقة على وجود الماهية ولا كيف لا يعد الامكان
فاحتاجت فوجدت وتحقق ان تحل كلمة الفا تشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان كل امكان علة لحاجة الممكن
الى السبب لان القوة كالاستعداد علة لحصول القابل للوجود والفعلية فيلزم هنا التركيب في العلة
بالاتيب فالجواب بالتحقيق هنا هو ان يقال ان صدور الوجود في نفسه عن العلة غير وجود
الماهية موجودة بها وتقدم ان الاصل في الموجودية هو الوجود والماهية بسببه يكون موجودة
فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى ماهية ولا الى امكانها او حاجة ثانية بل الذي يتعلق
به بهويته هو ذات الفاعل فقط لا شيء اخر فعلى هذا يمكن ان يصدر بعض الموجودات على سبيل من نفس
وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او ماهية او قوة او امكان واما جعل الماهية موجودة

فلابد من تركيب في علته من الجعولية لان الوجود المجعول اليه حال الماهية ولا قوة حال الشيء
بالفعل مناف عن ذاته وعن الحادثة وقوة قبوله لذلك كالعلم بوجوب ذلك على ان يكون
بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل وماهية المقبول وقوة المقبول الا كل جزء من الملك
على الزمن والقوة كالامكانية يتصل زمانها بما قرب وجده وذلك لان الامكان الماهية اذا
اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة من قوة بنوع فاما اذا اعتبرت بنسبتها الى علتها
من قوة قريبة من الفعل لان الفعل هو موجودية الماهية لنقيدها بالوجود كالهيولى التي تقومت
بالصورة وصارت ذات جهات واحدة في العقل والمعقول الذي هو عوارض
الموجود بما هو موجود من غير ان يكون الى التخصص بنوع من التخصص الى استعداد طبيعيا او
تعليميا وكونه عالما او جاعلا او مطلوبا فالبحث عن العلم والعالمية واحوالهما بانه بحث
في الفلسفة الاولى وليس كذلك البحث عن كل احوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود
الكلام فيه متعلق باطراف ثلاثة الطرف الاول في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول
فصل في تحديد العلم ليس لانه يكون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك
الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية وكل وجود متشخص
بذاته والتعريف بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية
نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف
بما هو اجلى منه واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم نعم ربما يحتاج
لبعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ما لحقه من الذهول عنه ويلخص
معناه ويزيد كشفه ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الكليات واما ما احتمل بعض
الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل احد يعرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك
الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما حياة من العلم ما يتصف ذاته بالعلم والعلم بانصاف
امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم
غير مكتسب لاستحال ان يعلم كونه عالما الى النظر والاستدلال وليس كذلك ثبت ان العلم
بحقيقة العلم غير كسبي هو منظور فيه فانه ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما بكل
نوع من الوجوه لا بوجه ما يمكن ان يطرا عليه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما
لا غير كما بين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة

كيف وكل واحد من آحاد الإنسان الموجود لا بد له سمعا أو بصرا أو يدا أو رجلا أو آلات وكل كثير منهم لم
يعرفوا حقائق هذه الأمور ولا يكتنهها ولا يدركونها فمن العلم بالأشياء الغائبة و
وجودها في أنفسنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا فقد مر في مباحث الوجود أن الأشياء
المعدومات بل الممتنعات صور متمثلة في الذهن لأنا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم
بأن شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق جوهر جسماني
معين لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له فرع ثبوت الشيء
فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون تلك الأشياء موصوفة في الخارج بامتناع الوجود
أو باللاوجود في الخارج لأن الشيء ما لم يكن له وجود لم يكن معدوما فثبوت العدم و
الامتناع لما يكون إلا في العلم وفي العين وأما الشبهة بأن الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه
ممتنع الكون لكانت الصور العلمية للأشياء الممكنة وهي بعينها ماهياتها أيضا ممتنعة لاستحالة حصولها
بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعا
بذاتهما مندفعة بأن اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالماهية مع كونها ذهنية
يستحيل أن يكون خارجية سواء كانت مأخوذة من الممكنات أو لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي
يستحيل أن يكون ذهنية فبالجملة كل من الوجود الذهني والخارجي ممتنع أن ينقلب إلى آخر وذلك
لا يقتضي أن يكون الماهية من حيث هي ممتنعة كالاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع
أو بالإمكان لا بد أن يكون الماهية موجودة في العقل لكن الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليها باعتبار
هذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هي ويقرب من هذا في الدلالة على الوجود الذهني العلوم
الكلية التي لا نكير أن من الأشياء ما يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية وما يجري مجراها و
ليس لها في الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بد للأشياء من نشأة أخرى
وكون آخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشأة علمية
لغير المحسوسات كالحرارة والبرودة إذا كيف بهما كالآلات الملامسة فليست الصور الحاصلة
منهما في الآلة من حيث الكيفية المحسوسة بل من حيث أنه من جملة الإحساس كالتي تحركت
مقولة الكيف فإن صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليس ملموسا وإلا لأحس بها
في الجسم غير هذا اللامس وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي أدركها كالتي
بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان وإلا لكانت

مذوقة

مذوقة لكل من أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاصلة
عند الحواس من الكيفيات المحسوسة بل من الكيفيات النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات
الأجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية وإلا لكانت محرقة بل من كيفية نفسانية
وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والأصوات الذهنية لحديث النفس لو كانت
من الكيفيات المسموعة لما وجدت إلا قائمة بالهواء المقروع والمقلوع ولكانت حديث النفس
مسموعا للكل صحيح السمع عند وقوفه في الصماخ فهذه الأمور مما يفيد كمال الإطلاع محسوسات وجود
آخر غير محسوس غير موجود لو وجدت نشأة أخرى غير نشأة الأجسام ولواحقها وأما مسلكات
المتكلمين لهذا المطلوب العلم المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في
نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم لزم الحرارة والبرودة كالإشراق و
الفلك وكالأرض لو انطبعت في العقل فمن حيث أنها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية يكون
لا محالة موجودة في الخارج فإذا كانت متحققة مع أفرادها الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب أن
يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة وكان الإنسان متحركا ماشيا كاتبا وكان السواد
قابضا للبصر وليس كذلك ولزم أن يكون متحققا معه في الماهية لم يكن أشياء واحد وجود ذاتي كما هو المطلوب و
مثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه اتصاف النفس بكونها ساكنة
حارة باردة فقد عرفت في أوائل الكتاب حل هذه الشكوك وأمثالها من أن لهذا الوجود العلمي نحو
آخر والماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود
المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك وأما ما نقض بعضهم بقوله لو جاز أن يكون يختلف
لوازم التركيب باختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية يوجب لها عوارض و
مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يوجب لها شيئا من تلك الآثار ويكون
الماهية في الحالين واحدة فيهدم القاعدة الأصل إذ وجه لا تشكل في نفس تلك آثارها الحيلة ولا حرارة في
لم يذعن بالجواب الذي ذكره فهي المشير للطامة هناك في مباحث الوجود الذهني فصل في حال
التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى الجامع للأفراد زعم كثير من الناس أن أقوال
الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فإن الشيخ الرئيس أيضا كلاما يدل على
أن يجعل التعقل أمرا سلبيا وذلك عندما يبين أن كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في
في ذاته ولا في صفاته لأن معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو أمر عدمي وتارة يجعله

عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عند ما يتبين ان تعقل الشيء لذاته
ليس الا حضور صورته عند ذاته واتفق على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك
الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عند ما يتبين ان العقل البسيط
الذي للواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى
يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق
لعلومنا النفسانية الداخلة وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك عند ما
يتبين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات ومع مقولة المضاف بالعرض وايضا
عند ما يتبين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب
كتاب حكمة الاشراق فمذهبه ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد
يكون نور النفس وقد يكون نور الغير فان كان نور النفس كان مدركا لنفسه وان كان نور الغير
فلا بد ان ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه او لا يكون وعلى التقدير الاول يكون مظهرا في نفسه اولا
وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا بل غاسق الغير فعلى التقديرين وان كان ذلك
الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدرك لنفسه فما حاصل
مذهبه انه يدل على ان علم الشيء بنفسه عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء بغيره عبارة
عن اضافة [illegible] بين شيئين نوريين [illegible] كما قال [illegible] لكن يمكن [illegible]
الى مذهب واحد هو ان العلم عبارة عن وجود شيء مجرد هو وجود الشيء مسلوبا عنه الغواشي سواء كان
على النفس او لشيء آخر فان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجود للنفس كان عقلا للنفس
ولغيره ان وجود الغير كالصور [illegible] كان عقلا للغير او خيالا له او حسا له فهذا تحقيق معنى العلم
على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يتوهم من ظاهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى تبيين ما هو الحق
عندنا ثم الى اصلاح ما ذكر من ذلك كما قال الجمهور لا يمكن فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا
فهو بين البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند تعقل شيء فنجد في انفسنا انه حصل لنا شيء لانه
نال منا شيء قائم لو كان حصل العلم سلبا لم يكن اي سلب الشيء بل اولى كما نشاء باذ يكون العلم
سلبا لما هو نقيضه ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون
بسيطا وقد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فعدم
عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو

ظ
العلم

الواسطة

لانه يستلزم حصول العلم فيبطل كون العلم
سلبا للجهل المركب والتعليم للجهل المركب م

الواسطة بين الشيء وسلبه لان عدم الجهل المركب عبارة عن علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه
سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء نفسه ولو كان سلبا لجزئه الذي هو السلب لعاد الشق
الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال قائل انا لا نجعل العلم عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة
فنقول له هذا باطل من وجوه ثلاثة اولها ان التجرد عن المادة ليس بالاحد دون احد فلا يقال انه تجرد
عن المادة بالنسبة لزيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشيء عبارة
عن تجرده عن المادة لصح ان يقال بدل علم زيد بان العالم حادث تجرد لزيد هذا القول فثانيها انه
ليس يلزم من كون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة عليا بكونه ذلك الشيء عالما به ولو كان معنى العلم
بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرده علمنا كونه عالما به وليس كذلك بل بعد العلم
يكون الشيء مجردا عن المواد يجوز الشك لاحد في كونه عاقلا او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان وبعد ما
اقيم البرهان على ان كل مجرد عاقل وعالم من المستبعد ان يكون العلم والتجرد مجهولا ومعلوما في زمان
واحد وثالثها انا اشرنا اليه اولا من ان حالنا من النفسانية من حيث كونها ظلمانية حالة ثبوتية متميزة عن
سائر احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فليس هذا الخبر
كالادراك للشيء مجرد العدم اما مذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة في العاقل
فيتوجه عليه بوجوه ثلاثة الاول انه لو كان التعقل هو حصول الصورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا
والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم انا نعقل لذواتنا اما ان يكون
نفس ذواتنا اذ لا يلزم حصول صورة اخرى في ذواتنا وكلا القسمين باطل اما الاول
فلانا نعقل لذواتنا وكذا نعقل كل الاشياء التي هي حاضرة لذاتها الا ان يعقلها لذواتها
بل كانت عقلها اياها عقل عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة
الذهنية اما ان يكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين فكون احدهما حالا وكل منهما محلا مع عدم
رجحان احدهما بالحالية وكل واحد بالمحلية واما ثانيا فلا يستلزم كونه فرد واحد من افراد الماهية
ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغن الوجود عن الموضوع فالصورة التي هي وجودها يلزم ان يكون
عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية من كلي ولو تخصصت بالف تخصيص فلا يمنع العقل عن
احتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك فلا يكون
علمنا بذاتنا فاما غير الذي هو وليس لذاتنا بانا فلو كان علمنا بذاتنا كصورة ذهنية كلية
لذاتنا هو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة عن حصول

ليس ش

المدرك فلا شك ان هذه الهيئات مغايرة للاجسام الجمادية مع ان ادراكها غير حاصل لها فعلم
ان النفس حصول هذه الهيئات التي ليس هو ادراكا لها لان النفس لحصولها لا يحصل في الحال بل على ان
هو يدرك شيئا المكتفى ادرك ذلك الشيء مع ما يقابله فان مقابله صورة السواد وكان في الكرة شيء
لا يمنع عن كونه ذلك الشيء مدركا والالم يتعلق كالادراك لكونها فكم ندرك كثير جسماني ان يقال في كيف
ولين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان ادراك حصول صورة ما هو شيء للادراك لكان غير التي
بمثله وهو باطل ظهر ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل كيف نقول التعقل عبارة عن
حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة
ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الامر الثبوتي
الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلب فيمتنع ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء و
ثبوته او حالة اخرى ولكن التعقل تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة
وحدها ام لا وبذلك اتضح ان الحصول الحاصل من الصور فعن تلك الحالة الادراك فتحقق الاول
فظهر بطلانه واما الثاني فكلام غامض شرح الكيفية صدقا او كذبا نقول اضرب قوة والجهة
واجيب لا عراق في ظاهر كلام بانه ليس كل ادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث
وهو كون العلم اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى فيما هو ايضا
باطل لما بين في باب المضاف من ان الاضافيات لا استقلال لها في الوجود ولا يحصل الا عند وجود
المتضايفين ونحن كثيرا ما بدركنا شيئا لا وجود لها في الاعيان وندرك ذواتنا والاضافة بين
ذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الينا لكان العلم متاخرا عن
حاصل الا عند الاعتبار والمقايسة وليس كذلك بل كنا عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر اولا
واعلم ان القايل بكون العلم اضافة عارضة للمدرك المدرك على الادراك انما ذهب اليه في بعض
الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وتخلص عن تلك الشكوك باثبات المتضايفين فلزم
لتلك الشكوك مع جواز ان الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزم ان لا يكون ادراك ما جهلا التيا لانك الجهل
هو كون الصورة العقلية الحقيقية الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي صاحب الملخص
وهو ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا مخالف تحويه اما اولا فلانه يلزم عليه ان
يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية عارضة لذاته فالقديم لا حدس ان تكون صفة
الكمالية جزء من الصفات المخلوقات فايضا ان كان علم كيفية مضافة كان ذاته قابلا لها قديم وجودا

عن تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري
فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر
ممكن الوجود مع له ومحال ان يستفيض الموجود الكامل الواجب كماله عن الغير وايضا البرهان قائم على ان علمه
تعالى ليس غير ذاته فلو كان العلم كيفية لكان ذاته كيفية وثبت انها من مقولة الجوهر وهذا الكيف
وايضا نحن نشاهد في جبلتنا حيا لا شك فيه وصحاري واسعة وسماء وارضا وبر وكلها جواهر فثبت في
العلم وجود صور الاشياء التي تعلم العقل انما ليست بكيفيات ومنه يعلم ان هذه الصور كيفيات بحو
سقطة لا يلتفت اليها ولان زعم ان في هذا العلم لا يكون وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية باين
عن تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف
الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من انه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود
فهذا راجع لما اخترناه من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو
اضافته اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي وكل اضافة ليست
كذلك ويرد عليه ايضا ان الحيوان له ادراكات جزئية وفي مذهبه ان كل مدرك لذاته وان يكون نورا لنفسه و
كل نور لنفسه عقل العقل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضا مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة
بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا مذهبه ان كل نفس ما يدرك به هذا العلم الحضوري اضافة وعند ان الاجسام
الخارجية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره و
اما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليها ايضا اشكال تعرض
في ظاهر كلام الكل كلها متفقة عندنا معاني النفوس ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت
جهلا ولو كانت مطابقة فلا بد ان يكون امرا في الخارج وقد علم انه لا يكون ان يكون كالادراك حالة نسبية بين المدرك
وبينه وهذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في شرحها الا ان الصور
غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج
فلا يكون كالادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض يدل على ان الصورة الذهنية ان لم
يكن مطابقة للخارج كان نوع جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى الوجودي
المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظ العلم والجهل بين
المعنيين لا ان يكون الخارج وجها اصلا بل يكفي القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة
للخارج اذا تحققت في الذهن فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم فانه ثبت هناك

العلم
اضافة متحققة للاشيء بكانيا الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة
امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة لا نزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما
الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها بمجرد الاضافة اليها والجواب ان في ادراك العلم
بمعنى واحد يطلق على اقسام الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا ثبت بعينه في بعض
الامور دل على كونه امرا غير مضاف فقد خرجت الاضافة عن طبيعة الحقيقة لمعقولية المضاف ايضا
كان ومنها ان المراد ذلك السواد لو كان عبارة عن حصول الشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب
ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول الصورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان
معنى الادراك نفسه حصول الصورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير
حاجة الى برهان مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه
عالما به وما كنا نحتاج على ان الله تعالى غير جسم ولا جسماني الى البرهان في كونه تعالى عالما
بذاته ام [illegible] العلم على ذاته ام امر زائد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم
الصورة المجردة كما مر حتى يكون ثبوتها ذاك المفهوم للشيء موجبا لحصول العلم له بل العلم
عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته
الموجودة لا بمثال ذهني فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك في كونه عالما بذاته
وعالما بما حضر عنده ذاته ولا يحتاج الى البرهان ومنها انه اذا كان تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا
بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فيكون هو ايضا ذاتنا بعينه ويلزم جريانه في التركيبات الغير
المتناهية وان لم يكن هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا
وهذا الاعتراض لقطب المحقق في حاشية الاشارات وذكر انه من اعتراضات المعترضين والجواب
عنه بعلمنا بعلمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيرها بنحو من الاعتبار فان الواجد قد
يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبر اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة
ذاتنا
فالاولى ان يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا
بل صورة ذهنية زائدة عليها ليست هي بعينها هوية التشخص ولها هوية ذهنية اخرى وكذا
علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويته العلمية الاولى وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار
والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مر ان مثلية الوجود سواء كان ذهنيا او
ذهنيا لا مثال ولا صورة علمية لكنا بعينه وهويته فينحصر افراد علمنا به التشخص الوجودية العلم

تايد

تاييد فتلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لها وكذلك الحال في العلم بكل علم
كان كل علم هو كون من الوجود ولا يكون بطلانه الا بنفسه الصورة الحاصلة فالعلم بكل وجود وتشخص يكون
الا بوجه كلي عام ومنها انا نعلم ان المبصر هو بعينه الموجود الخارجي والقول بانه مثاله [illegible]
في الاوليات واجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو بعينه لا شك ولا نزاع فيه واما ان الابصار هو حصول
مثاله في المدرك وعدم التمييز بين المدرك والمدرك مشتبه فلا اعتراض اقول الحق هاهنا ان ما يبصر
بالبصر الحقيقي هو شبح مثالي موجود في عالم [illegible] كما سيجيء في مقام اثبات الاسم
فمن جعله من مذاهب المتقدمين لاهل الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالان نكتفي فيها بذلك الاجمال
وجعل الكلام [illegible] فاعلم **فصل** في تحقيق معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا
كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل
بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا
ان الهيولي [illegible] في ذاتها امر غير موجودة بالفعل وانما تتحصل وتتعلم بالصورة [illegible] وتحقق الجسم و
لواحقه وحركته [illegible] والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فان
كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فالاجزاء [illegible] الكل
الكل معدوما وكذا [illegible] الوجود بعين الوجود [illegible] لهما لم
فما وجد له وكذا الحال في الهيولي من لوازم الوجود فما لا هوية له فلا وجود للشيء [illegible]
الجسم المتصل ولو كان [illegible] لا يعلم على الجسم ولا يحمل على شيء من ذلك الا [illegible]
الهيولي [illegible]
يكون في نفس وجود المستقل [illegible] وجود الجسم [illegible] عدمها [illegible]
وجودها [illegible] زوال [illegible]
ضعف الوجود [illegible] في ضعف الوجود [illegible] الكثرة
على كثرة [illegible] فالفرق بين الهيولي [illegible] والجسم في نقص الوجود [illegible] بعينها [illegible]
لوجود [illegible] الكثرة [illegible]
يوجد [illegible] من لوازم العلم فلا علم لاحد [illegible]
الاحكام الا بصورة [illegible] الوضعية المادية التي في الخارج [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]

الخارجية في الذات وجود لهما الا تبعا ولعل الغرض انهما عند تقرر وجود الكيف اطرافها ونهاياتها
ونهاية الشيء خارجة عن ذاته وكلامنا فيما يتعلق بذوات الاشياء وما عداها فامر اخر
فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود المحسوس كون الشيء محسوسا ومثال الشيء مدركا [illegible]
الشيء لا وجود مجرد بوضع المعنى الذي هو المعقول فالوجود الصوري الذي [illegible]
الشيء لا المعقول هو عبارة عن كلا ادراك فهذا يكون الذي هو المراد بما ذكر في التمثيل
لكن المعقول هو المجرد الحاصل من صنوف الشيء وحالة اقرب الى الحالة [illegible] وتلك الحالة استقلال
الوجود وما كون في الحلة بان لا يكون منقسما ولا ذا وضع حتى فانظر في جهة من جهات العالم
الموضع وهنا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة
التي بها الحس ليست بالحقيقة التي ليس بالكيفيات المحسوسة والا التي [illegible]
من الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها المحسوسة
بالقصد الثاني في الوجود [illegible] المقصود [illegible] فان المحسوس من حيث هو محسوس
وجوده نفس حيثية وجوده المحسوس الحاصل به وهذا النحو من الوجود هو محسوسية كالمعقول
وجود المعقول من حيث هو معقول معقوليته وحصول الجوهر العاقل [illegible] واحد فالصورة
المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع [illegible] لا اشارة اليها ولعل كان من شرائط الادراك
الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشيء الذي يوجد منه تلك الصورة وبين [illegible]
غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه ويوجد عنه وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك
الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس ان [illegible] حصول الصورة للادراك [illegible]
فالمشاهد للادراكية تحصيل الصورة الكاينة في مواد خارجية كما ستطلع عليك وجوه الفرق
بين الصورتين في الفرق بين حضور الصورة للادراك الحسي مشكل وبين حصولها في
المادة وذلك من جهة [illegible] اوجها ان الصور المادية [illegible] متصادمة فان الشكل
مخصوص واللون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون
بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الاول [illegible] في الطعوم والروايح [illegible] المتضادة
فالذوق للطعوم وما صورها للادراكية فلا [illegible] الوجود [illegible] فان الحس المشترك
يدرك الجميع [illegible] محسوسة فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها

لكن الوجود

لكن الوجود الصوري للادراك كثيرا ما في حذو الوجود وتباينها لان الصور المادية لا يحصل العظيم
منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في غذائه ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود
الادراكي فان [illegible] النفس العظيم منها والصغير [illegible] مقدار النفس [illegible] في خيالها صور جميع
السموات وكل ارض في ما بينها دفعة واحدة من غير ان يضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد
ان قلب المومن اعظم من العرش [illegible] كما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه
في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به [illegible] وذلك لان النفس لا مقدار لها ولا [illegible]
لها ولا لها لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا يقبل غيره الا ان يزيد عليه او ينقص عنه بحجم
مثله [illegible] مدرك لها او يتقي من النفس [illegible] فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم
او حاصلا وغير حاصل في آن واحد وهو خلف بالبرهان والوجدان فان الحكم ان النفس منا شخص واحد
اذا ادرك مقدارا عظيما ادركه بكله لا ببعضها اذ لا بعض لها [illegible] الكيفية
الضعيفة [illegible] من حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها
لا يبطل الضعيف عنده [illegible] في التخيل والتعقل فان العقل يدرك الضعيف [illegible] القوي
ويتخيل الصغير بعد العظيم [illegible] الكيفيات المادية [illegible] الحاس
وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها ولا
وضع لها بعين المعقولة [illegible] واحدة مادية [illegible] مدركة
بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة [illegible] فيكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار
كثيرة او صوت واحد يسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فانه [illegible]
لا يمكن ان يطلع عليه غيره [illegible]
[illegible] قلب العاشق [illegible] والعقل اذا حكم بان النار محرقة [illegible]
[illegible] في النفس [illegible]
وحيث [illegible] كانت محرقة او مبردة [illegible] بان الجوهر قايم بذاته لا يقوم بغيره [illegible]
وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه [illegible] صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا
يلزم منه ان لا يقوم صورته [illegible] الصورة [illegible] اذا زالت عن
موضوعها فلا يمكن استرجاعها [illegible] الا باكتساب جديد [illegible]
[illegible] الصور النفسانية فانها اذا زالت [illegible] حصلها

فقد الحياة في استرجاعها الى الجسم كسبب جديد وسائر هذه الصور الكونية اذا كانت باقية
الوجود لا يمكن استحالتها الا بقاهر او قريب او سبب مباين منفصل كالماء اذا بلغ في انقلابه
بحيث يخالف اسبابه كالماء يحترق لاجل التغذية والتنمية والحيوان اذا بلغ الى غاية كماله
وكذا الصور الجمادية الطبيعية او الصناعية اذا كانت بعد نقصانها انما كانت باسباب
منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفوس القدسية التي يكون فيها اهل كمالها وغير كاملة
لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة الى محل منفصل الذات عنها
فثانيها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقائضها عليها ما دامت موجودة عليها فالسواد الخارجي حتى
لا يصدق عليها اللاسواد والسواد الخارجي لا يصدق عليها انه ليس بسواد بخلاف المواد
النفسانية فانها ليست بسواد يحل الشائع الصادق والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا
حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروائح كلها يحمل عليها نقائضها بالحمل
الاولي وسنبين ان الصور التي تحمل نقائضها [illegible] فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان [illegible]
ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائض المادية وجود عالي وجامع واشرف
فانها من المعاني الحقيقية المادية لما عرجت تحقق ماهيتها واصلها فيها فان من الصور المادية
اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلب ما عنها فلاجل ان تلك الصور لها واشرف
من ان توجد معها كالكواكب اللامعة عند الحيوان الحي المركب من الاضداد والصور التي في محلها
مثال على ذلك الحيوان النفساني البسيط الذي كان فوقه ما هو اعلى منه وهو الحيوان العقلي
البسيط الواحد الجامع لجميع الاشخاص والاصناف المادية والنفسانية التي تحت [illegible]
نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها
كما مر في مباحث المثل والغرض هنا بيان ان الصور المجردة المطابقة للصور المادية كيف
يصدق عليها نقائضها على وجه لا يلزم اجتماع المتناقضين ومنها [illegible]
ولا ضعف لهذا وجود [illegible] اذا اشتد [illegible] من نوعه [illegible] استعداد
يكون [illegible] في [illegible] الذي كان فيه [illegible] المشهور ان [illegible] اذا جاوز حده انعكس الى ضده
ومن هذا القبيل استحالات المادة الواحدة [illegible] اذا خلعت صورتها الطبيعية يصير
صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا
عليها **فصل** في تحقيق ان العلم [illegible] العلوم الخيالية والحسية [illegible]

التخيل

التخيل والاحساس بل انما يكون من تلك الالات كالمرائي والمظاهر لها لا محال والمواضع لها فهي
جواهر مجردة عن المواد ولواحقها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل قائم بالنفس كقيام [illegible]
بالباري جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء اعيان [illegible]
ارتسام صورها في نفوسنا [illegible] العلم بالكليات من صور الموجودات مجردة عن موادها
فمن صور جواهر وصور اعراض وترد عليهم في ذلك شك قد ذكره الشيخ في الهيات الشفاء
وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم
به يكون مطابقا له فاذا اخذ في وجوده داخلا في نوع الشيء المذكور ولزم ان يكون مندرجا تحت
جنس ذلك لان ذلك الجنس ذاتي [illegible] فانى الصورة العقلية للجوهر
لا بد ان يكون جوهرا او عرضا ولا شيء من الجوهر [illegible] ان العلم من الكيفيات النفسانية القائمة
بالنفس فيلزم ان يكون جوهرا او عرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد
اشرنا الى كيفية دفعه فيما مر سابقا واما ما ذكره الشيخ اجابة عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى
انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقول فانها ماهية
شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع [illegible] وجوده في الاعيان
ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدها من حيث هو
جوهر والحركة كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في
العقل كمالا لما بالقوة من جهة كذا حتى يعرض فيها حركة للعقل الى آخر ما ذكره اقول لا يجدي هذا
الكلام فان حاصل اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تم انما دلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها
ولوازمها ولواحقها [illegible] وجود آخر سوى هذا الوجود المادي الخارجي
[illegible] بالفعل
[illegible]
في جميع صفات المهيات واجناسها وفصولها فذلك يوجب [illegible] كانت الاشياء التي
في الاذهان [illegible] صورة الحيوان [illegible] اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا
ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوان وفصوله البعيدة
والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فيما ذا يكون حيوانا [illegible] بالفعل جوهر حساس
نام حساس فليس كما [illegible] اذا وجد في الخارج كان حيوانا [illegible] المراد من هذا الكلام [illegible]

كان المراد بقولهم الكلي لم يوجد ان تلك الصورة الذهنية بحسب تشخصها في الخارج فليس كذلك فان التشخص
الوجود في الخارج الذي هو منشأ الكلية و لاشتراك لما يكن خروجه عن العقل و صيرورته بعينه
شخصا جسمانيا متخصصا بوضع و اشارة لان ذلك خلف يخل بالماهيات الوجودات و تضيع الحقائق
فان التشخص العقلي تشخيصها لا ينافي العموم و الاشتراك بين كثيرين و التشخص الخارجي يمتنع فيه ذلك
و لئن كان المراد ان الكلي بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي كيف ما اذا وجدت في الخارج كانت
جوهرا لكنه من حيث هي من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفا لبقي انفتالا جوهرا
و لا كما و لا كيفا آخر و لو كان المراد بقولهم ان الماهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت مستحيلا
انها صارت موجودة في الخارج توجد ماهيتها فيه كانت تلك الماهية جوهرا و كذا و لكنا هذا على
تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل ماهية في اي كون من الوجود كانت يجري فيه ذلك الحكم القياسي
لكل ماهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع و لو كان الجسم عقلا
لكان بالفعل في كل حال من الحال و لو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم و انه لم يبق فرق بين
هذا المذهب و مذهب القائلين بالشبح و المثال و لكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة
في الجدار في كونها امثالا و رسوما و ظلالا و اشباحا و امثالا للاشياء لا عينها و علينا انها لو كانت موجودة
في الاعيان لكانت من تلك الامور و لكن موجودية شيء خارجه عن تلك السطوح مستعملة في الصور
العقلية الجواهر الموجودة في الاعيان من بعينها معانيه تلك الطوارئ وقد علمت المناسبة فلجوهر الجسم
مثلا معنى و صورة محسوسة و صورة الجسمية الجوهر الحسي و صورته المعقولة معنى الجوهر و هو
المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته و وجوده في موضوع من غير الفرق بينهما في تعقله صورة
قائمة بالعقل و كذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول و النامي المعقول و الحساس المعقول
فالمعقول من جوهر كالموجود ليلزم ان يكون الموجود من تلك الوجودات و للمعنى تقوم و وجود في
موضوع مستغني عنه في ذلك النحو من الوجود الكوني العقلي ان لم يصدق على الماهية باجمعها و من حيث
عليها على جسم و تحمل عليه بهو هو ذلك الجسم الذي هو مصداق هذه الماهية موجود ذو وضع
و اشارة و ليس بشيء من هذه المعقولات الا وضع و اشارة فلا يحمل هذه الماهية العقلية على ما
عقلية كانت لها فان صدق معقول على معقول و اتحاده به في الوجود العقلي و الذي هو صدق
معقول على محسوس و اتحاده به في الوجود الحسي و العجب من الشيخ فانه ثبت في اوائل النمط الرابع من
كتاب الاشارات ان الحيوان المعقول موجود في الحيوان المحسوس و الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين

لا شك ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة و التحيز في الوضع و لهذا لك بحسب المعقول
ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس لا بان صورته العقلية تقوم بالاشخاص كيف انه حيوان كوني
العقل عرضا قائما بالحيوان المحسوس هو الحيوان الكلي يريد انه لا يستغني عن الموضوع و هو من الحيوانات
الدنية المستحيلة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الانواع الجوهرية و غيرها و الفلك
انما وقعت في ذلك تلك الاشكالات لظنهم ان وجود الصور العقلية في النفس لوجود الاعراض في
محالها و انكروا القول باتحاد العاقل و المعقول فلما لم يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهرا و
عرضا عند تعقل النفس الجواهر و حقيقة الاعراض دفعه لم ان مفهوم العرض عرض عام و لهذا قالوا
بان الجوهر و العرض في الوجود الذهني ان المتغاير بحسب الوجود الخارجي و ماهية الجوهر محفوظة
حال احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن اذ يصدق عليه انه ماهية اذا وجدت في
الخارج لم تكن في موضوع و لم يكن جوهرا او عرضا بالنظر الى الوجود الواحد و ذلك لم يلزم من حصول
ماهية الجوهرية في الذهن و الخارج معا و يرد عليه ان الماهية العرضية ليست الكون في موضوع الا من عوارضها
لكون انها في الموضوع و الكون في الموضوع عبارة عن كون وجود الماهيات العرضية كماهية السواد و الكم
او غيرهما في الوجود كما هو الحق قيل و لو كان من عوارض ماهيات الكم و غيره و بحسب التحليل العقلي يوصف بها
بحيث الموصوفة العوارض الوجودية التي يفيد به الاحاطة و الماهية الجوهرية كلا تلك الاشياء مثلا
اذا وجد الجوهر في الذهن يكون وجوده في الموضوع فلا يكون ذلك الوجود عنها و
للجوهر الجمع الحفاظ ذاتي تركيب الماهيات و يحمل فاسد عروض الوجود للماهية و جوهرية
التي هي العرضية لو كان او بقادرة في الخارج اذ ليس الوجود عرض من حيث الماهية
بل وجود الماهية ليس الا نفس حصولها خارجا او عقلا فرانه على تقدير التركيب كون شيء واحد
جوهرا بحسب الماهية و عرضا بحسب الوجود لكن بقي الاشكال في انه لما وجب ان يكون العلم بالجوهر
بحسب تلك المقولات كما هو معترف به من ان العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم هو العلم
بالجوهر كما يلزم التركيب شيء واحد جوهرا و عرضا بحسب الماهية لصدق مقولة الكيف عليه و كونه من الجوهر
جوهرا و كيفا و هذا الاشكال هو ما ذكره الشيخ في الشفاء للاعتذار بان العرض ليس الا ما يكون
فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود و عرضا بحسب الوجود الذهني اذ جاز
ايضا ان تكون اجناس العالية ذاتيات لما يقع تحتها و افرادها و لا يلزم تحمل الذاتيات على ما الوجود
و الله يحكم الثلاثة ذاتيا و لم يكن الماهية الواحدة كون من المقولات كما هو معين حصول الاشياء في ظرف

العلم وقال بعض اهل التدقيق الكيف يجوز كونه من قبيل احد جوهرا او عرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا
وكيفا فان تحت المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا باعتبار العروض في احدهما واللاعروض
في الآخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم جوهرية
الجوهر كيفا اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن هذا الاشكال [illegible] ان معنى الكيف انه عرض لا
[illegible] بشرط ان وجودها في الخارج لا يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وسائر
المقولات يرد عليه [illegible] من معلولات الحيثيات ومفهوماتها
[illegible] الوجودين يرد عليهم ايضا [illegible] العقل الذي يكون الصورة
الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفسه [illegible] الموجود في نفسه [illegible] اللاموجودة
[illegible] الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لوجود
في العين [illegible] بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده
الخارجي جوهرا وكيفا [illegible]
[illegible] من حيث انها موجودة في نفس [illegible] من الموجودات العينية و
لكن [illegible] الوجود العيني [illegible] بحيث يترتب عليها [illegible] السواد اذا كان [illegible]
في العين كان [illegible] العينية [illegible]
لا يترتب عليها [illegible] اللوازم فالاول [illegible] عينيا والثاني [illegible] ذهنيا ولا اشكال
[illegible] فصل في [illegible]
التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول الذي [illegible] كون النفس [illegible]
المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتيسر لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا [illegible]
[illegible] كون العلم بالجوهر جوهرا او عرضا فلم نر في كتب
القوم سيما كتب رئيسهم [illegible] كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها [illegible]
[illegible]
[illegible]
كان هذا حال الرؤساء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء [illegible] والخيالات
[illegible] المقالات والخيالات [illegible]
[illegible] في هذا الباب [illegible]

تشويد

لتسويد من هذا الفضل الذي عادته الاحسان وكما الانعام وسجيته الكرم وكما الاعلام وشيمته رفع
اعلام [illegible] وبسط [illegible] فاضت علينا من [illegible] علمه شيئا وفتح على قلوبنا من
ابوابه رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم [illegible]
[illegible] على قسمين احدهما صورة [illegible] قوام وجودها
بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة
بالفعل ولا محسوسة ايضا [illegible] صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجردا
تاما [illegible] صورة معقولة بالفعل او ناقصا [illegible] متخيلا او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان
الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل [illegible] واحد من جهة واحدة بلا اختلاف
وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس [illegible] واحد بلا اختلاف جهة
فاذا كان الامر كذلك فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين
موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للآخر ويكون الارتباط بينهما مجرد الحالية والمحلية
كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم ان لا يكون اعتبار وجود كل منهما مع قطع النظر
عن اعتبار صاحبه [illegible] بين شيئين [illegible] لكل منهما وجود [illegible]
ولا قطع النظر [illegible] المعقول بالفعل ليس هذا حاله اذ المعقول بالفعل ليس له وجود
آخر الا هذا الوجود الذي [illegible] معقول لا [illegible] آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكونه شيئا
عاقلا له فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول
فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من
الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة
بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكمها [illegible] المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي اذا
قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم
ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا [illegible] الجسم اذا قطع النظر عن [illegible] فانه لو لم يكن
هو [illegible] عند ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود [illegible] ولا كذا حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن
ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره او لم يعقله
فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر يعقله فاذن هو عاقل بالفعل كما انه معقول بالفعل
والا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف ان المتضايفين

متكافئة في الوجود وفي درجة الوجود بانه لو كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل ولو كان
بالقوة كان الآخر بالقوة ولو كان احدهما في مرتبة من المراتب كان الآخر ايضا ثابتا معه و
انقلاب احد الحالين في الصورة المعقولة يكذبه قولهم ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال
في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة
والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل وليس الاحساس كما زعمه
العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها عن مادتها ويصادفها مع عوارضها المكتنفة و
الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علمت من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى اخرى ولا ايضا بمجرد حصول
حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادتها كما زعمه قوم في باب الابصار ولا بمجرد اضافة للنفس
الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما برهن على فساده في مباحث الوجود [illegible] الى جاء [illegible]
لما و لا اضافة العلمية لا يكون [illegible] القابل [illegible] وعليه [illegible] بل الاحساس انما يحصل بان
يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوس بالفعل
واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة مخصوصة فهو من
المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل فالكلام في كون الصورة
حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم
الاول في كتاب اثولوجيا ان من الناس من يعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون
بحيث ما يكون هو هو [illegible] موقف صحيح على كون قوة [illegible] العقل الذي [illegible]
فلذلك يكون وجود [illegible] ووجوده [illegible] بعضها [illegible] ووجد الحس بالمحسوسات والبصر
كما قال المعلم الاول [illegible] الحس [illegible] حس [illegible] فاما البصر العقلي
على خلاف ذلك [illegible] ذكرنا [illegible] كثيرة ومفاسد شنيعة [illegible] القول بارتسام صور
المعقولات المتباينة في [illegible] العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه
كما هو المشهور من اتباع المشائين فان القول بارتسام الصور العقلية في ذات العاقل يلزم منه في
علم النفس بالجوهر [illegible] الجوهر وعرضا معا [illegible] وفي علم الباري بالممكنات
يلزم امور شنيعة [illegible] ثم انهم زعموا ان [illegible] العقل [illegible]
الذي هو عقل ومعقول بالقوة مما يصادف الصور العقلية [illegible] الا [illegible] فليت شعري كيف القوة
[illegible] ادركت الصورة العقلية [illegible] الصور العقلية [illegible]

كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية برزت في ذاتها المعقولة
صرفة فان ادركتها بذاتها والذات العارية الجاهلة العمياء كيف تدرك صورة عقلية
والجوهر العمياء كيف يبصر [illegible] ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وان ادركها باستنارة من
صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة
اخرى والكلام الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا
واحدا بلا اختلاف وليس القائل الذي يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها
من معقولات النفس بذاتها [illegible] مطابقة اياه [illegible] حصول النفس تلك الصورة
لذاتها لو لم يكن تلك الصورة معقولة للنفس [illegible] لذاتها [illegible] وليس توسط
تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسط الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل انما مثلها مثل النور
المحسوس في ادراك المبصرات حيث يبصر النور اولا وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا ان الذي طلع
لنا الصورة المعقولة معقولة في ذاتها الذاتها سواء عقلها غيرها ام لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل
لا يمكن فرض وجوده لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل لا يكون ولو قطع النظر
عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار و
الاموال وكالاولاد لصاحب الدار والمال والوالد فانه ليس شيء من ذلك كحصول الشيء لحقيقة هو
لذات شيء من الدرجات اخر ولا ذلك حصول اضافي لها فقط بل من حصول الصورة الجسمانية الطبيعية
للمادة التي يتحصل بها ويصير ذاتا ما حصل اخر شيء بذلك الحصول كالاول [illegible] المادة شيئا
من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصورة وليس لحوق الصورة بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من
احدهما الى الآخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذا حال النفس في
صيرورتها عاقلة بالفعل بعد كونها عاقلة بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها كحصول الصورة
في المادة [illegible] عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس للانسان وكلحوق عرض
لموضوع جوهري مستغن [illegible] عن ذلك [illegible] ليس في تلك الحصول
الا وجود اضافي [illegible] الصور [illegible] للجوهر المدرك اقوى في التحصيل
والتكميل من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها [illegible] المشكك
التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم
يبق لاهل البصيرة مجال شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم فصل في تأكيد القول

باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل
بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك غاية الاستبعاد و
نحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في ابطال هذا القول من اسد الادلة واحكم احتجاجاته على
ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم ناخذ في النقض عن اشكالاته
والجواب عن احتجاجاته ولقد قال في كتاب الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على
قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء
عقل آ او لم يعقل وان كان قد بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او الذات باقية فهو كساير الاستحالات
ليس على ما يقولون وان كان على ان الذات قد بطلت فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئا
آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجددا مركبا لا بسيطا وقال ايضا
زيادة تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او
لم يعقله او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس
عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم
لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما
هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على امتناع الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل
ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر
ليحدث عنهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد
من الامرين موجودا فهما اثنان متمايزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا
وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء
وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست
افهم قولهم ان يصير شيء شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة
اخرى ويكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول
الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان لم يكن كذلك فلينظر كيف
يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الآخر موجودا او معدوما فان
كان موجودا فالشيء الآخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان

لا موجود

لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا
وهذا غير معقول فان كان الاول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو وحصل شيء آخر فالنفس كيف
تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم
باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل التمييز في ذلك كتبه في العقل
والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها
بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل
وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل لشيء وجب ان يكون
النفس لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة
فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجايب فيكون القبول واللاقبول واحدا
وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل
النفس هي العاقلة والعقل انما يعنى به قوتها التي بها تعقل او يعنى به صور هذه المعقولات في نفسها
ولانها في النفس تكون معقولة ولا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هذا
في شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنلمحه في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس
فهو باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود العقل
انتهى فهذه الفاظه اقول ما الذي يمكن لنا بيانه ولا يقبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين
الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية
هو مبدا شخصيته ومنشا ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو
الا ترى ان الانسان من مبدا كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار و
تبدلت عليه الذات مع بقاء نحو وجوده وشخصيته وثانيهما ان معنى الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة
الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجود لاثنين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته
لما ذكره الشيخ في دليل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او ماهية من الماهيات عين
مفهوم آخر مغاير له او ماهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو بحسب الحمل الذاتي الاولي وهذا
ايضا لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهوما واحدا او يصير بعضها
بحسب المفهوم عين الآخر لان كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى فمثلا مفهوم العاقل محال ان
يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه معقول من جهة

الوجود واحدا والمعاني متغايرة تغايرا يوجب تكثر الجهات الوجودية والثالث صيرورة موجود
بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وجهة كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه والا لا استحالة وقوعه في
وجوده بعينه ما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد
والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا يقال ان المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية
انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته النطقية
فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدء واحد بسيط
هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان
العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل المعقولات المفصلة وسينكشف لك في هذا الكتاب ان
العقل الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي كونها
موجودة في صور المكونات التي في العالم وبالجملة فكون وجود او موجود واحد هو بعينه لا استحالة
بحيث يصدق عليه بحمل على انه معنى من المعاني لم يكن صادقا بحمل على ذاته ليس بمستنكر كما قيل
ليس على الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد اذا تمهد هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما
دليله العام المذكور في الاشارات فقوله ان كان كل واحد منهما باقيا موجودا فهما اثنان متميزان فظاهر
انه هذا غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان و
الناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الآخر وجامع ذلك موجودان بوجود واحد في
الانسان وكذا دليله العام المذكور في الشفاء فان قوله اذا صار الشيء شيئا آخر فاما ان يكون اذ
هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما قلنا نختار انه يكون موجودا وقوله فان كان موجودا
فالثاني لا آخر اما الفرض حال كونه موجودا ومعدوما قلنا نختار انه ايضا يكون موجودا قوله فهما موجودان
لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معان متغايرة موجودة
بوجود واحد والسند ما مر ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معان متغايرة
لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطته جوهرا موجودا عاقلا قادرا متحركا سميعا
بصيرا حيا بل الذات الاحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية
بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان بالعاقل
والمعقول فالذي ذكره في الاشارات من قوله فلتفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قوله بعينه
المعقول منه آ فهل هو بحاله كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك قلنا نختار انه لم يبطل كونه عند ما

عقل آ والحديث الا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي اذا صار رجلا فانه لم يزل منه شيء الا
ما هو امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفاء عند ما بين اقسام كون الشيء من
شيء حيث قال هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى ان يكون كان ولا عاما هو ما من شأنه
بالطبع ان يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار
رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه
بالقوة بعد اذا اقيس الى الكمال الآخر والثاني بان يكون كان ولكن ليس طباعه ان يتحرك الى الثاني ولكن
يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته فاذا كان منه الثاني
لم يكن من جوهر الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل
الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول
كالنحو عليك يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الاول في الثاني بعينه
للثاني بل جزء منه وبعد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في ان يكون الشيء من شيء قد يكون
بحيث قد صار الشيء الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زائد متحد معه فكيف ينكر مسلما
هو من قبيل القسم الاول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فان كان كما كان فما عقل او لم يعقلها
قلنا ليس الامر كما زعم فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كلي لم يكن قبل هذا
التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بان النفس الانسانية من مبدء كونها بالقوة
في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا بالفعل في اكثر المعقولات بل في كلها كما هو
شأن العقول لهي بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الاشياء التي لم يكن صادقا عليها في اوائل
الفطرة حتى كانت نفوس الانبياء عليهم السلام ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة في بطون الامهات
في درجة واحدة من كون الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف فيها في عوارض غريبة لاحقة للوجود
الذي لها ثم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود مفهومات خارجة عن مفهوم الانسانية وماهيتها
فذلك كما قيل انها من لوازم زيادة الوجود على الماهية كما ذكره الشيخ لا بحسب التصور والمفهوم
لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في التحقق والماهية تابعة له وقوله وان كان ابطل منه
ذلك ابطل على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه
شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتد
في جوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية الى معان كما اذا

صار هواء والهواء اذا صار ماء وقوله ولئن كان على انه فقد بطل على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث
شيء آخر ليس انه صار شيء آخر على انك لئن تاملت هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة وبجوهر مركب بالبسيط
قلنا قد مر لئن الذي قد بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا لئن نعني لاحقا
في معنى كون الحركة في مقولة ولئن اي المقولات يقع فيها الحركة من اثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف
والكم بل الجوهر ايضا يجوز لئن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفسه فانه من غير لئن يبطل ذاتا و
وجودا ويحدث شيئا آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة
لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود آني ليلزم منه تتالي
الآنات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا بد لتلك
الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم
من لزوم مراتب الحرارات انواع مختلفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس كونها معان
مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها منتزعة من مفهوم عن موجود واحد كما كانت منتزعة عن مفهوم عن موجودات
كثيرة انما هي اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة
موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ويمتنع لئن يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه
وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع لئن يصير ماهية اخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع
لئن يحمل على مفهوم كالانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا وكل ماهية من حيث هي ليست الا هي واما كون الماهيات
المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس في ذلك ما يمتنع عند العقل كيف وقد انساق
اليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضايفين
وكالاعدام والملكات وكونها مما قام البرهان على انها لا يمكن لئن يكون موجودة بوجود واحد وقوله
هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة قلنا لا نسلم لانه لا يمتنع لئن يكون محل هذا الشيء المتبدل وجودا ذاتيا في
الاستكمال التعلق بالجوهر المادي الواقع تحت الحركة والزمان واما قوله وبجوهر مركب بالبسيط فغير مسلم
لئن لا بد منه المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد تهيأ لان
يصير عقلا بالفعل ولئن لا بد بالنوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض
في ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات
بالفعل الى قوله وقد زال بما تقبل صورة اخرى قلنا في تحقيق هذا المقام لئن النفس في اول ما افيضت على مادة
البدن كانت صورة شيء من الجسمانية فكانت كالصور الحسية والخيالية لم يكن في اول الكون صورة عقلية

ليس من

ليس من كل شيء كيف ومن المحال لئن يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد
كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة اذ ذاك عنده من امحل المحالات واشنع
المحذورات فان وجود المادة القريبة للشيء من حيث وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل
المحصل الجنس القريب اليه والنفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم
الا انه في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي اولا صورة شيء من الموجودات الجسمانية وفي
قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك العقلية وهذا القبول الاستكمالي الى من حكايته قول
الشيخ لئن وجود شيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون
بطريق التفاسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كالمادة للصورة
الخيالية وهي كالمادة للصورة العقلية واول ما يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة
ايا ما كما اشرنا اليه وستزيدك ايضاحا ايضا قوله ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء قلنا لا نم بل جهة
القبول المصححة بها تضمن الفصل في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل للشيء قلنا نعم ولكن نمنع
ان فاقد القبول قد يعين بمرك الفعال التجدد الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلا
والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى
بالقياس الى استعداده في الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا بالعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا
للعدم اللاحق لاحق كالاول شأن المادة القابلة والثاني شأن الصورة المتعلقة بها واما الصورة البريئة
من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان ذلك الغير ايضا كالعقل من الصورة
فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست غيرية مباينة بالفعل صورة
موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لان المراد من صورة
الشيء عندنا ما هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي الذهني والصورة لكل شيء لا يكون الا واحدة بسيطة
لكن قد يكون مصداقا لمعاني كثيرة كمالية وقد لا يكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد
يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت يصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها اذا وجدت
على حدة منها كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة
فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي
واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحد الجوهر عقلا لا يلزم لئن يكون صورة ذاته او كونه وجود
العقل وجود عال شريف قد يوجد فيه بل بمعنى من المعاني التي هي على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور

الجبالية الدنية لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يجد فيه جميع المعقولات بوجود
واحد لا كوجود الاجسام وما فيها وقوله ولئن كانت تحالفه فيكون النفس الحق لان كانت من
الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها قلنا لم يصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص
او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار افضل واشرف وقوله بل النفس
العاقلة والعقل ما لعري من فيهما المرتبها العقل او يعري صورة من المعقولات ولا نما
في النفس يكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا قلنا اما كون المعنى
الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او فياتها الا فرحة
عن صورة المعقولات في ذاتها محال ان يكون هي بعينها عين العقل بالفعل والا لكان شي واحد بعينه
قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون تلك الصورة المعقولة عقلا بالفعل على ما زعم من ان الجوهر النفساني
الذي هو صورة كمالية للهيولى البشرية اللحمية كان عاقلا لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن
استحالته واوضحنا فساده من جانبين اما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف يعقل
صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا ثبوت الشي للشي مطلقا كان
فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم في
ظرف من ظروف الوجود او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شي آخر له في ذلك الظرف والعالم ضرورة
ان الموجود لا يوجد الا لموجود لا لمفقود فلذلك حال الوجود العقلي الموجود في عالم العقل فان الوجود
العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشي الا وله في ذاته مثل هذا الوجود بان
يكون عقلا ومعقولا بالفعل والمعقول بالفعل لا يثبت الا لمعقول بالفعل كما ان المعقول بالقوة
وهو الصور المادية لا يثبت الا لمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير الشخصية وذوات الاوضاع
فقد علم ان النفس قبل ان يصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة
كالصور الخيالية والوهمية قبل ان اشرق على الخيال او على تلك الصور نور العقل الفعال واما من
جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي الهمني الله به ان تلك الصور بعينها مع
قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شي في العالم عقلها او
لم يوجد فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة في حد ذاتها عاقلة لذاتها
فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين
في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في ساير كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدء

والمعاد

والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات
ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقادا له
لاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات
اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا
فاسدا انه قد صنف ذلك الكتاب لتقرير المذهبيات التي من اصحاب المعلم الاول في المبدء والمعاد حسب
ما شرط في صدر تصنيف ذلك فعلى ما ذكر يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاول
لم يتوان احد من علماء النظار اولي البحث والاعتبار لولا ان من الله على بعض الفقراء السالكين
ونحن صرنا بعون العزيز الحكيم **فصل** في قول المتقدمين ان النفس انما يعقل باتحادها
بالعقل الفعال الذي المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان هذا المذهب ايضا كالاول
اول باطل فانه ايضا قريب المأخذ من الاول قد ذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا
واحدا بعيدا عن الكثرة او يكون ذا اجزاء والعاقل في الاول يجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد
عقل جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل لجميع المعقولات لا بد وان يعقل كل ما يتعقله ولئن كان ببعضه
لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل معنى يعقل ممكن الحصول للانسان جزء ولكن التعقلات التي
يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان
المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية
فيكون تعقل زيد مثلا السواد مثل تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة
بالنوع الذي ولحق بل اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما
فيه من المحالات يلزم محال من جهة اخرى هو ان تلك المتحدات بالنوع لا تتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض
الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي
غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس
بالعقل الفعال نحو هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب واليه اشار الشيخ
في الاشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه
شيء دون شيء او يجعلوا الاتصال واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول كالاول اقول هذا المذهب
قبلما كان منسوبا الى الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وان يكون له وجه صحيح على مضى
يحتاج تحقيقه الى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للاذهان وتهذيب للخواطر ونحن على الله نتوكل ونسأل

للتوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الظاهرة
فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا اليه طلبا لكشف هذه المسألة وامثالها طلب ملح ملحا
غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي
موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدوها واليه معادها وهو
اصل المعقولات وكل الماهيات من غير ان يتكثر ويتجزى ولا ان ينقص بنقصان شيء منه ولا ان يزداد
باتصال شيء به والحكمة موضع اثبات هذا الجوهر والكلام ليس ههنا بل اشارة الى [illegible] والذي
الذي يليق ان نذكر ههنا ما يكسر به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم وادراكها
كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن الصواب امور ثلثة احدها انه قد
مر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت على صورته العقلية وقد فرغنا عن اثباته بالبرهان
وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء المعقولة والبرهان عليه ما اقمناه
في موضعه ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس انه يكون تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها
الخارجية الخاصة بها حتى واحد صارت مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان الماهية الفرسية لها
وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات
عقلية تتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية واجزائها بالوجود الخاص بها اما خارجا او
عقلا فلكل من النوعيات وجود حسي يتمايز به اشخاصها وتتزاحم تزاحما مكانيا ولكل
منها وجود عقلي مخصوص يتباين بحسبه انواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من
الفرس شيئا ومن النبات شيئا اخر حيثما وجدا بل المراد انه يكون جميع الماهيات الموجودة
في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية في العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا
بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة العقل ليست
وحدة عددية من مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا او وحدة السواد واللون او الحركة بل وحدة اخرى
والفرق بين الوحدتين ان هذا الضرب من الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان يوجد
اخر مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما
كحال احدهما بل ازيد ولا يحصل تعدد في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود
عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الكل في كثرته مثلا ذلك معنى كالانسان
بما هو انسان فانك اذا اضيفت الاجسام المعنى بعينه مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض

اللاحقة من الوضع والمقدار والكيف وغيرها فلم يحدث في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا
كما يحدث لواحد وحده ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته
ثانيا فاذا نظرت اليه فاذا هو هو اذ لا ميز في صرف الوجود شيء فاذا تقررت هذه المسائل فنقول
ان النفس كانت ثانية من شأنها ان يدرك جميع الحقائق ويتحد بها كما علمت ومن شأنها ان يصير عالما
عقليا فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعاني
العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع
لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس
العقلي الموجود في النفس عندما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من
جهة زائدة على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا
ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من جهة الحكم
من حالها يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من
جهة وطالما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه ومن ها هنا لزم ان يوجد في
اشياء متفرقة فما لا يلزم من حصول تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخر غير موطن العقل كون
العقل المفارق متجزيا بسبب تجزيها في وجوده المقدس من شوب الكثرة والتجزية فكذا لا يلزم من اتحاد
النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتقشرة بالعقل الفعال ان يكون احد النفوس كل الكل وكل فضيلة ومن اشكل
عليه ذلك فلا هو اعرف كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية الاترى ان كل انسان متحد
بالحيوان وكذا الفرس والثور وكل منها متحد مع ما يتحد به كل ان زعم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها
مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها
وكذا حال الوحدة العقلية لا بأس من اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد
يتحد فيه الحيوانات العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه
جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس فيه فقر ولا حاجة البتة لان
التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع عن عين
واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم
وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول هناك انما كاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت
الحيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا انها بعضها انور واشرق من بعض وذلك ان من العقل ما هو

قريب من العقول الاولى فلذلك صار استفادتها من بعض وصفاتها بهيئات وثالث فلذلك صار بعض
العقول التي هنا آتية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما ما
هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس
انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاول فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقل
شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة
الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة وكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا
فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يجزي به
عقل فالعقل الشيء الذي هو عقله هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا
بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا اخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار
جدا دنيا خسيسا وذلك لان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها
فحدث منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه فحدث له اعضاء قوية
بدلا عن قوته كما في بعض الحيوان اظفار ومخاليب ولبعضها قرون ولبعضها انياب على كفو نقصان
الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لمن يعرفه وقد بينا في
هذا الفصل اللائق به بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا عن غفلة الناظرين فيما عسى و عدم تفطنهم
به فقوله لا اختلاف في حركات الحيوة والعقل انما هو اختلاف في جهات العقلية التي في العقول الاول
كالوجوب والامكان والشرف والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن
المبدع الاول فالمراد بالحركة هنا هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب
الكيف كالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب والوجود غير
الصادر من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن
العقل العالي القريب من الاول انما اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله الذي
من المعقول ما هو قريب من العقول الاول واراد بالعقول الاول العقول المفارقة بالفعل وبا...
هيئات كالانواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة اوايلها كالعقول الثانية
وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك محال في العقول الاول واراد بها العقول
التي في الطبقة النازلة وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة
مثلها الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منهما بحسب اعتبار غير العقل بالفعل كالاول

مع اتحادهما

مع اتحادهما معه في الوجود فالمهية من حيث هي تحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من
الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة المفروضة واما
العقل بالفعل كالاول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن
في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن فيه صورته العقلية وهي ليست بعادمة
للعقل المفارق ولانها متحققة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي
قد يكون تحصلها بعلة للاجزاء الخارجية كالاجزاء المعقولة للحيوان المعقول من ناس معقول و... معقول و...
معقول فاذا حكم كل منها حكم المجموع من انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل الشيء الذي هو
عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل علم ان المراد بالقوة والفعل
هنا غير المعنى المشهور فان المراد هنا بالقوة كون الواحد مشتملا بوحدته على جهات ومعان كثيرة
قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذا قيل انه هو السوادات الضعيفة
بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد لان يقبل تلك الكثرة وينفعل عنها بل انه وجود
صرف بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل هنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى
العدم بل المراد الايجاد للشيء المتخصص بالصفات المادية وباقي الالفاظ واضح لا يحتاج الى
الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى
العلم قال العلم والشعور حالة اضافية فهي لا توجد الا عند وجود المضايفين فاذا كان المعقول
ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام
صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول فتلك الاضافة
هي التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل فاما ممكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول
من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من
ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذا القانون اثبت العقل
كالصور المنتزعة بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما
قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة
الحاضرة ولما حصرنا بالاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى اقول
ان كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة اما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع
ان العلم هو نحو وجود صوري مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد اذا راجع الى وجدانه في ان العلم كالقدرة

من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد كاضافة صفة كالية لشيء واما ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم
يظهر ما ذكره لنا العلماء اي نوع من انواع الاضافات فانه نعقول الاضافة ايضا كسائر المعقولات و
على الاكتفاء يحتاج في تقويمها الى ان يصير نوعا خاصا باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع
الاضافات فان ما ذكره جار في جميع الصفات الاضافية بل في اكثر الامور المتقررة التي لها اضافة
كالقدرة فالارادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف وكالعلم والرحمة واشباهها فيقال مثلا كالارادة
حال الاضافة وهي لا تتحد الا عند وجود المضايفين ولذا كان المريد هو ذات المراد استحال عن ذلك المراد
لئلا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل التام من
حيث هو مريد اضافة لذاته من حيث هو مراد وتلك الاضافة من الارادة واما اذا كان المراد غير المريد
امكن لذلك المريد من حيث هو هو لم يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم
لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد او فيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما
وكذا في سائر الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب فان قلت الشيء الواحد لا يمكن ان يكون قادرا
ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شيء واحد محركا لنفسه او غضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يأبى
عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا
بان المحرك غير المتحرك او كان غير كائن او الغضبان غير المغضوب عليه كان ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم
الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء وسنعود الى بيانه **فصل** في تحقيق ان كون
الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة في الذات ولا في الاعتبار قال المعلم الراوي لعل الظاهرين
لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشور ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل
غيره لكن لما تحقق لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول
والعاقل شيء واحد وقال الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله
وتنويره قد اوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن ادراكه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لاحد بعد
ذلك مجال التردد فيه الا لسقيم او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير ان تكثر
فيه فلا حاجة الى حيثيتين زائدتين على كون وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ
في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان انه تام بل فوق التمام هو معقول محض
لان المانع من كون الشيء معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو المانع ان يكون عقلا فالبريء عن
المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول لذاته فهو بذاته

معقول

معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة
عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته هو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل
ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء
ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك له ان ماهيته مجردة لشيء هو عاقل
وباعتبارك له ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو
ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا ولم يكن نفس
هذا الاقتضاء يوجب ان يكون ذلك الشيء آخر او هو بل في شيء آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان
يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت
ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك اذا كان المتحرك يوجب ان يكون له
محرك بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضافات
يعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة وكالاضافة المفروضة في التخيل انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتأكيد
البالغ في وحدة جهة العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجح صاحب التشكيك
قائلا ان الشيء اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة
بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن
عن حقيقة الشيء او عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الآخر ونحن علمنا
ان نحكم على الشيء بكونه معقولا ولم نحكم بكونه عاقلا وايضا حكمنا بكون الشيء عاقلا وان لم نحكم بكونه
يكون معقولا فاذن العاقلية والمعقولية وصفان متغايران فان قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلا
الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا انهما واحد فنقول ان العاقلية حقيقة وللمعقولية
حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الآخر لكان متى ثبت احدهما ثبت الآخر كما انه لما كان المرجع
بالانسان والبشر الى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت احدهما ثبت الآخر
ولما امكننا ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذا بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة
لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عنه فكان العاقل والمعقول واحدا
لانه اذا ثبت تغاير امرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة في الماهية
كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع واما قوله يستحيل ان يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل
منه كونه معقولا لذاته فنقول ان من المتلازمين لا يمنع من اختلافهما في الماهيتين فان العلم بالابوة ملازم العلم

بالنوع ولذلك كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما الا ترى انا لو فرضنا كون الشيء محركا لذاته وعالما لعلم
بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم منه ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية
فظهر ان كون الشيء عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها احديهما هي بعينها قد
عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا فيغاير كونه عاقلا ومعقولا هو الظاهر انتهى كلامه
اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الالهيات لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم
ان المغايرة في المفهومين عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية
كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد
وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لانه العاقل والمعقول في الكل
ولا يجب التحليل بوجه من الانحاء وايضا لا شبهة في ان ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك
كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وان كانت في ظرف العقل متعددة فعلم
ان كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغاير جهة الوجود في موضع اخر ولم
يعلم ان اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي
التركيب في الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية
وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته
مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشيء ابا لنفسه وابنا لنفسه وكذا الحال
في كون الشيء محركا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده اذا كان في جميع تلك الصفات
كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا ماهية ووجودا فلما اذا حكمت الحكماء على ان الشيء الواحد
لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلولا لذاته وقد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلا لذاته
معقولا لذاته ولبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك
ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود في ان الشيء يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة
بسيط مصداقا لحمل معان كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يتثلم بذلك وحدة
ذاته ووحدة جهة ذاته وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء
بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة
والكثرة فلم يكن تكثر الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والماهية بل بامر خارج عن نفس
المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء

فاما الذي

فاما الذي يكون القوة التي نعقل بها من القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل
ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل
الى غير النهاية فيكون فينا قوة تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا
يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء اخر وبهذا يتبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء
اخر وقال ايضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات
ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير في ترتيب
المعاني والغرض المحصل منهما شيء واحد انتهى فقد ظهر وتبين ان الموجود الصوري المجرد عن المادة
نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة
بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله تعالى انها مترادفة كالفاظ عند الحكماء القائلين
بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان وجود
الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين
المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه الا
لذاته وذلك لتوهمهم انهم حكموا بعينيتها من المعلومات كما في الحمل الذاتي الاولي وذهولهم عن ان مرادهم
من العينية هي الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ
المترادفة بعضها على البعض حملا اوليا غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا فقد اقمنا البرهان على
ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو
مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو
التعقل ولذلك كنا لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة
بل نقول هذا ابين برهان اقيم على صحة ما اخترناه فنقول ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والا لكانت
حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فحينئذ لا يثبت احدهما الا وقد ثبت الاخر لكن التالي باطل
فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة
مطابقة لذاته لبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة
واضافة الى الذات فهذا انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور
هي تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة وتلك الصور غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر ذلك
الشيء معلوما لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالاذهان منقطع لاختصاص بالنسبة

اليه فيستحيل التزيد معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية اضافية والعجب من هذا المسمى
بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور
الذي به يهتدي كل انسان الى مبداه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات التي لا
استقلال لها في الوجود اما تامل في قوله تعالى في حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم
واما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون الم ينظر في معنى قول رسول الله صلعم الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن فهذا و
امثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بعد تحصل حقيقة الطرفين
ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده وقد بينا مرارا على ان الهوية الواحدة قد
يكون انحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون الكثير من الماهيات المتخالفة المعاني موجود
واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون
حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول في الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود
فالقضيتان الموجبتان صادقتان من غير مفسدة فانه قد علمت ان كل ما يتحقق وجوده للجوهر المفارق تحقق ادراكه
وكلما تحقق ادراك الشيء لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب
وقوله فكان يلزم ان ثبت احدهما الاول الاخر ثابت قلنا نعم لكن قوله لكن الثاني باطل ان اراد به لزوم الملازمة
في الوجود بين الحقيقتين ولزم ان اريد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة
ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة
فالمغالطة انما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود او بين الماهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الاضافة
لو تامل قليلا واحضر باله وتفكر ان هذه الاضافة التي هي الادراك والشعور والعلم ما ذا منشاؤه و
ما ملاكه ولماذا لا يحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء دون اخر ولبعض الاشياء دون اخر لاذعن على ان الحق
عندنا ان في جميع الاضافات الواقعة في نفس الامر لا بد من حصول امر وجودي متقرر اولا في احد الطرفين
او في كليهما حتى يوجد الاضافة وذلك الامر مبدا لتلك الاضافة فلنشا ما وصفه يكون عين ذات الطرف وقد
يكون صفة ثابتة له ذات اضافة واما غير مستقلة القوام والماهية فصل في حل ما يرد من الشكوك في
كون الشيء عاقلا لذاته قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا ان الادراك حالة اضافية او قلنا انه عبارة
عن تمثل صورة المدرك في المدرك انه كيف يعلم ذاته فان العلم لو كان امرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق
بين الشيئين فالواحد لا يضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته ولو قلنا عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل

لغيره

لغيره واما النفس فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل
لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء اخر فان
كان لغيره كان علما للغير وان لم يكن لغيره كان علما للنفس ومن لا اضافة كالاضافة الوجود فالوجود
في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها و
الاول وجود الجواهر فان وجودها ما تحصل لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجازية
اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل فالنسبة ولو اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في ظرف تحققها لا
في ظرف فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير
الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون شيء ابا ولابن المضاف اليه ذاتا واحدا واما اذا كانت النسبة
تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا في ظرف النسبة وحيثما وهذا القسم الثاني
على وجهين احدهما ان يكون الطرفان ولو لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكل منهما ماهية كالعقل
مما القسم يوجب احدهما ثبوت حكم وخاصية بطرق التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للاخر كالجنس والوجود
فانهما مع اتحادهما في العين كان له في طرف التحليل العقلي بحيث يكون احدهما عارضا والاخر معروضا فاضيف
هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور وثانيهما
ان يكون العارض مغاير المعروض ذاتا عليه مباينا له لكن لا اعتبار كسائر المتضايفين فالقسم الثاني لم
يكن الطرفان للتغاير الا اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف
بالاضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته
او عالما بذاته او عالما بذاته او يقال له قادرا على الارادة او لرحيم فانه هناك بالحقيقة لا نسبة و
لا اضافة فيها اذ لا ربط ولا عروض ولا انزاع اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه
مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وسائر الكمالات كما ان موجوديته ليست بمعنى لكن
يكون فيه صفة وموصوف اذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك
لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الاسماء فحكمها حكم الوجود لابتنائها على الوجود لكن العقل يعتبر هناك
صفة وموصوفا واضافة بينهما فيقول هو عالم ذو وجود وعلم وارادة وذلك للذهن من
المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ للاتصاف فيتحقق
هناك اضافة الاتصاف في العروض وامثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود و
كمالاته على ذات الباري فيقال انه موجود بوجوده قائم بذاته وكذا عالم وقادر ومريد وسائر نعوته

٢٧٢

كلها تقوم بذاته فمن ثم كاضافة بينه تعالى وبين غيره انما امر يعتبره العقل على قياس ما يجري في غيره
من الممكنات الموصوفة بما يترتب عليها بينهما على سبيل التزاوية عنه تعالى الا على اثبات كاضافة في ذاته
فالتشبيه هناك مجازية لم يرد بها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية
فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا لا
في الخارج ولا في الذهن وذلك لان تلك الاضافة من التي يعتبرها العقل قياسا على عاقلية غير الحق
بالحقيقة في الواقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن
المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجودية الوجود لذاته
لا توجب تثنية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب تعددا
لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات المتغايرة على ان المفهومات المتغايرة
قد تتحد في الوجود والحقيقة في وجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا للمفهومات
كثيرة كلها متحدة الوجود فيه وان كانت في مواضع اخر موجودة بوجودات متعددة في الخارج او
بجهات مختلفة في الذهن والذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم
الجوهر ولكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاتها يصدق
عليها مفهوم المعقول ولكونها غير محجوبة لغيرها بل لذاتها يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها
وجودا بريئا عن الشرور محبوب ولكونها مدركا لذلك الخير محب لذاتها وهكذا يمكن ان يصدق على
ذات واحدة كثير من المعاني السلبية من غير استيجاب الكثرة واقتضاء المغايرة في الواقع بل في نفس
تلك المفهومات فليرجع الى دفع بعض البحوث قال صاحب الشكوك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان
يكون هيئة مجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم
من الكون عند شيء مغاير والعاقل لا يعقل هذا مع انه محال ثم قال بعضهم فاذا حكم بعقل الكون عند الشيء حالة
اضافية وهي العقل اللذي للشيء لذاته فلا يعقل الحركة للشيء اعم من الحركة للغير فيلزم
صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجبية للشيء اعم من الموجبية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجبا لذاته بل
بقياس ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فاذا كان ذلك باطلا فكذلك ما اقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه و
بطلان كونه محركا لذاته لم يوقف الجهالة لكونه مجردا ولكنه عجة بل ببيان في بيان اخر وليس غرض الشيخ
من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقول الغير او لنفسه لاجل انه يثبت صحة كون
الشيء معقولا لذاته والا فيلزم كون تجاد معقول لذاته اذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف وكلام غير

مستلزم للناقض صحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه انسانا انما لم للنازع كون الشيء حيوانا
كونه انسانا وفي حاصل الشيخ دفع توهم المنافاة واذا اندفع ما يتوهم احد لزم مفهوم عاقلية الشيء لنفسه
لا ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين وبيان كونه عين العاقل بحسب المفهوم فمبني
على ان كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يوجب نفس مفهوم المضاف او كالاضافة لان
نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا المغايرة في المفهوم مع صاحبه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود
في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس
كالاضافة كالمحرك فان مفهومه لا يزيد على كون الشيء مبدأ التغير من غير التعرض لغيره فمن نفس هذا
المفهوم لا يلزم كون الشيء غير المحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل ولا يلزم ان المحرك والموجد والفاعل
لابد وان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغايرة في المفهوم
والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته او موجودا لذاته فانه هناك تغاير بين الطرفين
في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبعد ذلك دينك كون العاقل والمعقول
في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشيء اعم من معقوليته للغير وكذا المانع
كون الشيء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء
حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت صفتين كان ذلك نازلا
منزلة الذاتين فلا يرد انه لا يمكن تحقيق الاضافة له من حيث انها عالمة بها الا في الذات من حيث انها معلومة
فلا يصح تحقق كالاضافة للذات الواحدة عند بيان جامي الحقيق ونقل عن الشيخ انه قال في
كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وتشخص وذلك التشخص زائد لا ابدا على الماهية على ما مر ثم لو
كانت الحقيقة مقتضية لذلك التشخص كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه و
لا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وذلك التشخص ولما تحقق هذا
القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون تلك الحقيقة من حيث هي اضافة العالمية الى
ذلك المجموع اقول اني ما رايت نسخة المباحثات ومن العادة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ
وذلك لان العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي والتشخص ليس بامر
زائد على الوجود ووجود الشيء متقدم على الماهية وعلى اضافتها الى الوجود فان اضافة ماهية الشيء الى الشخص
الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا يتصاف تلك الماهية الى ذلك التشخص الا بعد تشخصها
فاذا التشخص هو المتقدم على الشخص فيكون كالاضافة حاصلة للذات الواحدة التشخصية الا نفسها

جهة واحدة فالاولى ما سبق بيانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف
لانا نقول انه منقوض بالفصل بالقياس الى الجنس المتقوم به في الوجود بالقياس الى المبهم المحصل
به وبالصورة بالقياس الى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سبق ان اتصاف كل شيء بأي مفهوم
كان من الامور الاتصافية ظرف التحليل لا بحسب الوجود لا بمعنى الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها

فصل في انواع الادراكات اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل
فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة
معه من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض من الصفات لا ينفك ذلك الشيء
عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره لكن ما به الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر
بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوس
فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا حدث فيه اثر من المحسوس
ان يكون مناسبا له اذ لو كان غير مناسب لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل في
الحس صورة متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد من الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشيء
مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكنه في حالتي حضور مادته وغيبتها والتوهم
ادراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصور كليا بل مضافا الى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره
لاجل تلك الاضافة الى الشخص والتعقل هو ادراك للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء آخر سواء
اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النحو من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد
فهذه الادراكات مترتبة في التجريد فالاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف
الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن جميع
واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي
وعدمها فبالحقيقة الادراكات ثلثة انواع كما ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته و
كل ادراك يحصل به نوع لحقائق الاشياء وابعادها عن الاجسام وعن كل المواد فالصورة
المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا
متوسطا ولهذا يكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية
منتزعة نزعا تاما اذا كانت الصورة مأخوذة عن المواد واما ما كان في ذاته عقلا فلا يحتاج
الى تجريد من هذه التجريدات ومن العلة ان من شأن النفس ان تصير بها عالما عقليا

عقليا

عقليا لحذاء العالم الكلي وللعقول التي هي الملائكة المقربون كالنفس التي هي الملائكة المقربون
لا كالنفس التي هي الملائكة السماوية وللسماوات والعناصر وبنية الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا
مشرقا بنور العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله الى تجريد وهي
الصورة التي اتصلت النفس بها فتصير عالما خياليا ومثاليا كبيرا عريضا كعرض السموات والارض
فانه العالم الذي صورها لا مجردها واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج الادراك في التعقل
الى التجريد عنها ليست هيئات كلية ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة او صفات معه
وكذا التي لا بد في تخيل الشيء الى التجريد عنها ليست هي صورة خيالية اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل صفة
او صفات بل المانع من بعض الادراكات هو بعض انحاء الوجودات لكونه ظلمانيا مختصا بالاعلام الحاجبة
للامور المعينة لمدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الادراك
مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال يجامعان عن الادراك العقلي لكونهما ايضا وجود المقدار
ولذلك كان عقلها مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا وهو مجرد عن الكونين وفوق
العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات تختلف في المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها
ظلمانية غير ادراكية واما الهيئات فهي تابعة لكل من طبقات في الانات [illegible] وجودها ان كان
ماديا فمادية وان نفسانيا فنفسانية وان عقليا فعقلية فجميع الناس يوجد فيها الجهة العقلية التي
لا يمكن فيها الكثرة مع الخارج في النوع وبها حققنا الدفع اشكال مذكور في كتب القوم وهو ان الصورة
العقلية التي من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون متشخصة
وعرضية وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك
عنها وهذا انما ينقض قولهم ان العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه
المشهور بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونه علما
بامر كلي فهو انه علم كلي لان معلومه كلي ولا لان العلم في ذاته كلي بل لانه معلومه كلي
حيث سموا الذي المتقدمين نحو ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يتفطنوا على اغراضهم فزعموا
ان في العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب بان الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو
فاذا كانت الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما ولا هي فيهما
معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون بعينها بل غيرها اي مثلها لا انها بعينه وكذا الموجود في كل
جزء من اشياء من الخشب ليس هو بعينه ما في مجموع الخشب بل جزء من ثلثة اجزاء لانه عدد كانسانية في الخارج

عدد كالشخص نعم كالانسان اذا اخذت ماهيته لا بشرط شيء فليست هي من تلك الحيثية لا هي الواحدة
ولا الكثيرة ولا الكلية ولا الجزئية فلا تنافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة
ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التي اشتركت فيها الاشخاص الكثيرة فهي لا تكون موجودة الا في العقل
فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد
واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها بالاشخاص ان المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان
يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه واي
واحد من تلك الاشخاص سبق الى النفس ادركه وحصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها
واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية
ولئن كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق الذهنية الشخصية فانها باعتبار لا عينها مما ينظر فيه باعتبار آخر
ويدرك به باعتبار آخر وبالاعتبار الاول مما ينظر فيه ويدرك نفسها اولا لا ما فاه عنه تاما في الشخص العقلي
وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت فيما لقي الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الاعراض
في محالها بل هي متشخصة بتشخص الذهن وبالهيآت المكتنفة بالنفس اذ النفس في ذلك الحين مقترنة
الهيآت النفسانية لا يمكن ان يصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فيهما ما دامت هي موجودة
بالوجود الطبيعي او بالوجود النفساني في قوة العاقلية والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ عن هذا الوجود
وصار وجودها وجودا آخر وتشخصها تشخصا عقليا كليا صح لان تصير عين المعقولات وتتساوى
اليه نسبة الشخصيات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيآت النفسانية وليست وجودها وجودا
نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت النفس
معنى التجريد في التعقل وغيره من كل ادراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد وللنفس واقفة
والمدركات منتقلة عن موضوعها المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه الى العقل بل المدرك والمدرك
يتجردان معا ويستحيلان معا من وجود الى وجود ينتقلان معا من نشاة الى نشاة ومن عالم الى عالم
حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل فصل في ان
القوة العاقلة كيف تصير عند توحيد الكثير وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندما يصير ذاتها
عالما عقليا متحدا بالكل حقيقة مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلمية
النفسانية وعند الجمهور بالوجهين كالذي احدهما بالتحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة
تحت المعنى النوعي تشخصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية مجردة وحقيقة

ولعوم

واحدة والثانية بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنس والفصل امكنها التركيب ان الفصل بالجنس
يحصل منها حقيقة متحدة اتحادا جعليا او حمليا واما تكثيرها للواحد فهو تحليلها لحقيقة التي
للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور المثالية وقيل تميزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل والجنس
الجنس الحقيقة عن جنسها بالغير ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغا ما بلغت وتميز
لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشيء الواحد في الحس امورا كثيرة
في العقل وبتلك العقل اتم كادراكات لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظاهر الشيء بل يتعلق ويغوص
في هوية الشيء وحقيقته وينتزع منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو كحقيقتها واما
كالادراكات الحسية فانها مشوبة بالجهالات وبعيدها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء
وقوالب الماهيات دون حقائقها وبواطنها فصل في درجات العقل والمعقول قالت الحكماء
انواع التعقلات ثلثة احدها الذي يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا من المعقولات ولا له شيء من
المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس يقتدر على استحصال المعقولات والكمالات كلها وبالجملة
فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقائق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود
ما هو بذاته معقول الجوهر بالفطرة كالمصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول للانه صورة في مادة
او في حس او في خيال لكن القوة العقلية تجرد صورته عن المادة على ما وضحنا الحكماء وسنوضحه ان شاء الله
فيكون فاعلا عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي و
عالم حسي وكل عالم حسي فانما هو ما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورته انشئ على ما هو
عليه كانه انشئ في نفسه عالم والعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة
الكونين فيصير صورة عقلية شبيهة بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيهة بالعالم الحسي فيكون
في ذاته هيئة كل موجود وصورته فان من عليه شرح كل الاشياء فاما الانسان في نفسه ضعيف الكون
عن صور الوجود وخسيسا شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية و
اما لانه شديد الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نوره ذلك الذي على نوره
وهذا مثل مبدا الكل والعقول العالية فان كون النفس كالفاشية في المادة يورثها ضعفا عن
تصور المبادئ ما دامت طبايعها وديعة فيها ذلك انها اذا تجردت عن علائق الطبائع صارت اليها
وطالعتها حق المطالعة واستكملت عند ذلك شبيهة بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري
وفي علمه السابق على وجود كل الاشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هي بالقوة عالم

عقل من شأنه أن يرتبط بالمبدأ الأول ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد يكون من قريب من العقل و
قد يكون بعيدة وقد يكون بالقياس إلى الكل وقد يكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيرة
في الحالين لا يعد ولا يحصى وللطرفان منه شديد البلادة متناه في الغباوة وشديد القريحة و
شديد الذكا متقد الفطرة وهو القوة القدسية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم يتصل بالعقل وثانيها
أن يكون الصور العقلية التي تناله الفكرية حاصلة في قوة خيالية ليست تبدها وكانت تنظر إليها على
التفصيل وثالثها أن يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالعقل لا بالقوة مقدسا
عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفا بقوله أن تصور
المعقولات على وجوه ثلثة أحدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني أن يكون قد
حصل التصور والشيء لكن النفس معرضة عنه وليست ملتفتة إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه
إلى معقول آخر فإنه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معا دفعة واحدة ونوع آخر من التصور
وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه وحضرك جوابها
في الوقت وأنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل إنما تأخذ
في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل
فهو كيف لا ذلك التفصيل فإن كان قائل أن هذا أيضا علم بالقوة ولكن قوة قريبة من العقل فذلك باطل
لأن لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة فذلك اليقين إما أن
متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علم فيكون متيقنا بالفعل بأن هذا حاصل متيقنا بالفعل
فإن الحصول حصول الشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلا بالفعل لأنه من المحال أن يتيقن أن
المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء إلا وكان من جهة ما تيقنه معلوم وإذا
كانت الإشارة بالفعل وهي المتيقن بالفعل إلى هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم
عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجايب أن هذا المجيب حين أخذ في تعليم غيره تفصيل ما
يحس في نفسه دفعة هو ما يتعلم بتعلم العلم بالوجه الثاني فترتيب تلك الصورة فيه مع ترتيب الألفاظ
فأحدهما هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في النفس صورة
بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل الشيء الذي يسميه علما
فكريا وهو مبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل
فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني فأما أنه كيف يكون للنفس الناطقة

مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك واعلم أنه ليس في
العقل المحض تكثر البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى
هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور
والخلاق لها لا الذي يكون في الصور أو في صور العقل التي للعالم من حيث هو نفس وكل إدراك عقلي فهو نسبته
ما إلى صور مفارقة للمادة ولعوارضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع فيه وللعقل بأنه جوهر مبدأ
فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ ملخصا فإن قول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد
العاقل بالمعقولات على الوجه الذي أقمنا البرهان عليه والعجب من الشيخ الرئيس حيث لا زم عليه من كلامه
التي ذكرنا ما في هذا الموضع غاية الاضطراب في إنكار القول بذلك كما كاد فإنه لم يكن للعقل البسيط الذي
اعتقد وجوده في هذا النوع كالذات وفي الجواهر المفارقة بالكلية عن الأجساد والمواد فيه العاقل
التحقيق أنه فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة إلى
العقل بالأصول إليها وأيضا كيف يحترز فيه مع بساطته صور المعقولات التي يذهل عنها
ثم يجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى ما أثبتا العقلية كما أثبت الشيخ في ذلك العقل بعينه فإنه
قال فيه فإن القول الكائن في نفس كل إنسانية والمعقولات التي يكتسبها ويذهل عنها لا يخرجها إلا بكونه
موجودة فيها بالفعل التام فيكون لأجله عاقلة لها بالعقل التام أو يكون لها من أنه يخزنها فيها و
تلك الخزانة إذا أعادتها وأعاد بها إذا يريد أنها أو قد جعلنا أن هذا وما يتعلق ليحفظها لا يصلح
يكون محلا للمعقولات أو يقبل التي هي الصور العقلية أمور قائمة في أنفسها كل صورة منها
نوع أمر قائم في نفسه والعقل ينظر إليها مرة ويغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها وإذا أعرض عنها
لم يتمثل فيكون النفس كمرآة وهي كأشياء خارجة فتارة يلوح فيها وتارة لا يلوح وذلك بحسب
نسب يكون بينها وبين النفس أو يكون المبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب
طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير وأبطل ما في الشقوق وذكر أنه سيبين في الحكمة الأولى
أن هذه الصورة لا تقوم مجردة ومثال ذلك على إبطال الصور التي نسب القول بها إلى أفلاطون
وشيعته من كون الصور غير الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد ذلك
على طريقه أنه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صورة هذه التفاصيل مجملة مع عدم العقل
بالاتحاد ويحتمل أن هذا المعتقد من أمهات المسائل الإلهية وفيه يتكشف مسألة علم التوحيد الخاص الذي
يختص به قوم أهل الله ولا يمكن تحقيقه من المسائل إلا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب

من كون الوجود هو الاصل في الموجودية والماهية منتزعة منه ولما ان الوجود يشتد ويضعف و
كلما اشتد الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ
الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتمام
كل الاشياء على وجه افضل واشرف مما هي عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط
الذي هو مبدع العلوم التفصيلية ولذلك ترى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية و
غيرها الاستدلالية ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات
وحكمة الاشراق فانه انكره تصريحا وكذا كالامام الرازي مع فضله العام وطبقته فلقد قال في
المطارحات ثم جاء في المتاخرين من اثبت لكيفية العقل البارئ للاشياء فقالوا فاذا كان تعقله
للذات يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته فاما اذا عقل
كل شيء لا يتطور في تعقل لها تعقلا للوازمها وربما اوردوا مثالا تفصيليا وهو حال بين كون
المعلوم حاصلا مفصلا وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فيكون هناك حالة لا
يكون الصور حاصلة وهي حالة ليس كل يورد علينا انسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم
اجمالي بالجواب الكل ثم يأخذ في التفصيل حتى يخلص منه لاشباع وكان اولا في العلم الاجمالي علم
واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه ليس كما كان
عند القوة قبل السؤال وهما وجد المتأخرون بعد الخاتم من هذه الطريقة مبنية على المسائل ذكرنا
ولكن الخاتم كلام وقال الايهم قول القائل يقطع علم بلازم في علم بذاته فيما طاله فان ليس حيث
لم يحصل العلم بذاته ولازمه جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك حدث آخر وهو مستحيل ولم يعلم لازمه
ولازم لازمه وذاته ليس لازمه ضروريا الا نجز علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع للذات فيجب
ان يكون العلم بلازمه تبعا للعلم بذاته واما مثال الاجمال المذكور في امثلة الثلاثة فيمنع الخصم
ان المسائل يصح ايرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسئلة اجمال عقيبها
وثانيا ان الذي قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التحصيل والفرق ظاهر بين القوتين
العترى قبل السؤال وما بعده فاحديهما قوة قريبة وكانت اقرب فان القوة لوجود الشيء
لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازي في المباحث بعدما نقل ما ذكروا من الفرق بين
التعقل الاجمالي والتفصيلي بالمعنى هذا غاية ما يقولونه وليس لمن عنده شك ان يقولوا بل العلم
اما الذي يكون بالقوة واما الذي يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط

فهو عنده

فهو عنده باطل فان العلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل فهذا العقل
البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة فذلك باطل لان الصورة العقلية
الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة فذلك باطل لان الصورة تلك لكانت مساوية في الماهية
لامور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف
ولم قيل بان هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي تلك
حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم
ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات يحصل دفعة واحدة واردوا بالتعقل التفصيلي
ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة والمراد وان ذلك
هو صحيح ولا منازعة فيه مع انه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض
الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع
بل يتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر
لان كل اضافة فانها لاحد الشيئين مع الاخر الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت
تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوه من ان علم بقدرة على الجواب يتضمن العلم بكون
انه هو كذلك حالة ما هو قادر على شيء دال لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير
عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية واللازم هو كونه ما على الذلكي السؤال
فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما اذا عرفنا من النفس انها شيء محرك للبدن
فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل ولكن حقيقتها مجهولة لنا
لم يوقف بجواب آخر فثبت ان ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم
الواحد علما بمعلومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد ارفع قدرا واجل منالا من ان ينال غوره مثل
هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فلو ان هذه
المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع للاقاويل الموروثة من السابقين
والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في طبقته او قريب منه وقد ظهر منه
ما قد ظهر من التناقض في كلامه في اثبات العقل البسيط ومن انكار اتحاد العقل بالمعقول

فصل في امكان التعقلات الكثيرة للنفس دفعة واحدة اما بناء على ما حققناه من كون
النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك امر محقق

ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا
العلم متحد مع المعلوم وكما ان بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضها شريف قوي والخسيس فيه
قليل الحيطة مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وان عظمت سموكه وجسمت ابعاده في
الجهات والشريف له كثير الحيطة بالمعاني وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك
العلم له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسات متعددة
وبعضها شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا يتناهى كما في العقل البسيط وبالجملة
كلما كان العلم اعلى وجودا كان اكثر حيطة بالمعلومات واشد جمعية للهيئات واما العلم النفساني فهو
متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الآخر
فانا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول التصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان
الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضر المقضي عليهما عنده في وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا
لكان الحاضر اما تصورا احدهما والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق فوجب ان يتعدد الحكم ابدا و
ايضا اذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعة واحدة
لاستحال العلم بكنه حقيقة شيء في وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما
امكان حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا ينتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا
لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المتضايفين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم
ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه
ان النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحقق مقام العقلية وتجردها عن جلابيب البشرية ينكشف عنها
علومها بل يزيد انكشافا ووضوحا ومع ذلك مما صرحت عنده ذلك من اختلاف الاوقات والامكنة
فيحضر معلوماتها باسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات فكيف يكون معلوماتها باسرها
حاضرة معا بالفعل بلا تشويش فان قلت كيف نجد من نفوسنا انا اذا اقبلنا بالذهن على ادراك شيء
يتعذر علينا في تلك الحالة الاقبال على ادراك شيء آخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف
بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي والوجود [illegible] فانا اذا عقلنا
كان ذلك بجوهر قابل للابعاد ذات حسي [illegible] عقلنا [illegible] وظهر لنا
اثر مطابق لتلك المعقولات فانا قبلناه وقلنا [illegible] جسماني تام قابل للابعاد جوهر فالتجسم
عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية ينقلب وينعكس فاذا كان [illegible] فربما [illegible] على [illegible] القوى

الخيالية

الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة من صور وحكايات لا مجرد
عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية واما العقل فانه لا يقوى على ذلك والذي يجب ان ذلك
كالمتعذر على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشاءه بعض القوى
الخيالية عن تصويرها دفعة واحدة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك التخيلات التي ليست
تصويرا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير وشأن الحس تكثير
الواحد **فصل** في ان النفس مع بساطتها كيف يقوى على هذه التعقلات الكثيرة
لما ثبت فيما قبل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته الا الواحد فربما اشكال
في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الاشكال هو ان الصدور اذا تكثر فانما تكثر
باحد من اسباب التكثر اما تكثر العلة واما اختلاف القابل واما الاختلاف في الآلات واما الترتيب
المعلولات في انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى الترتيب او
كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات
هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن فكذا الترتيب لافاعيل في انفسها فان تصور السواد ليس بواسطة
تصور البياض وبالعكس وكذا كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها معنى
للآخر او كاسبا له فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة كالآلات [illegible]
المختلفة كالاخبار عن النوازع لعبد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية الجوهرية وكذا حالات [illegible]
انما يتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فيتنبه
النفس بالحس ثم يعيدها ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية ثم يركب
بعضها ببعض فيحصل من هناك التصورات والتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل ان حصول
التصورات والتصديقات المكتسبة الاولية الكثيرة انما هو بسبب اختلاف الآلات وحصول
التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب [illegible] تلك العلوم الاولية بعضها ببعض على الجهة
المترتبة ترتيبا طبيعيا كل المقدم مما على الآخر **فصل** في قسمة العلم الى اقسام
العلم عندنا عبارة عن الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية او
نوعية حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف
بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم
لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض

[illegible]

عرض وكذا العلم بكل شيء فنحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول المقصود من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو
علم لا يحتاج بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه
وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي اعيان هوياتها والى ما هو عرض و
هو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا هو لنا العلم الحضوري
العرض هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس فقد مر ان التعقل ليس بحلول صورة المعقول
في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية
على عظمها او كثرتها عند النفس لا على انها حالة فيها بل على انها متمثلة لديها مع اتحاد النفس بها من
جهة قوتها الخيالية وعند جمهور القوم ان تلك الصور الكونية مساوية لماهيات المدركات فمن حيث
تركب فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية فانها اعراض في الذهن ومن حيث
وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس او العقل
وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا فيما سبق التفصي عن ذلك الاشكال وبينا [illegible]
وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال بانفتاح سبيل الحجة
باب العلم ومن نحو من التقسيم قسمة اخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما
اما العلم الفعلي فكعلم البارئ تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العقول بمعلولاتها واما العلم الانفعالي
فكعلم ما عدا البارئ تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير في العالم من حالة
الى حالة سواء كانت في ذات النفس او آلاتها وما ليس فعليا ولا انفعاليا فكعلم الذوات العاقلة
بانفسها وبالامور التي لا تغيب صورها عنها ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها وقد يكون علم
واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتأثير الاوهام
في المواد الخارجية والكيفية التي يقع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك بوجوه
كالاولوية وعدمها والاقدمية وعدمها والشدة والضعف فان العلم بذات الاول تعالى
اولى واقوى من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سببا لسائر العلوم وهو اشد جلاء و
اقوى ظهورا في ذاته وان خفي علينا [illegible] لغاية ظهوره وضعف بصائرنا
عن ادراكه [illegible] وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم
بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم
من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها [illegible] سائر الاعراض واما اطلاق العلم

على العقل

على العقل والانفعال والاضافة كالتعليم والتعلم والعالمية على سبيل الاشتراك او التجوز فصل
في الاشارة الى اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات
للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا فرق في الافاضة فانه يلقى الاوليات والثواني [illegible]
للانسان في ادراك الاوليات [illegible] بعد التعقل بحد الوسط في ادراك النظريات فانها كانها
تحصل بلا سبب ووجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا
والملقي للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالافق
الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من عالم الغيب الى
عالم الشهادة فالاول كالانبياء والثاني كالاولياء عليهم السلام اجمعين واما ما هو كالاسباب الظاهرة
كالبيان والتكرار والسماع من معلم بشري فمعدات ليست بموجبات ولذلك قد يتخلف وقد يتخلف
بيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان بتعليم
معلم كذلك فالمعلم لم ينته بالاخرة الا الى ما لا يكون في [illegible] من هذا السبيل الا من ذاته والا لتسلسل التعليم
والتعلم الى غير النهاية ولذلك كل من مارس علما من العلوم [illegible]
[illegible] واستنادهم في ذلك [illegible] من باب الملكوت [illegible]
على احد [illegible]
[illegible] الملكوت [illegible] الجبروت [illegible]
[illegible] بسبب استعداد النفس لقبول التصورات الكلية [illegible]
حصول التصورات المناسبة [illegible]
[illegible] عند [illegible] موضوعه وعند ذلك يترتب عليه [illegible]
الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك من معلم او رواية او سماع من شيخ او
استشهاد [illegible] ولكل ما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا
الاستعداد القريب يتفاوت في افراد الناس [illegible] بالغ [illegible]
[illegible] على مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها [illegible]
[illegible] ذلك [illegible]
[illegible] صفاء [illegible] الذكاء [illegible]
عالية [illegible] الاستناد [illegible] الملكوت [illegible]

للانسان ان يدرك لشدة استعداده اكثر الحقايق في اسرع زمان فيحيط علما بالحقايق بالاستشمام من غير
طلب منه وشوق بل في هذه المراتب يسبق الى النتايج من غير فكر وطلب للحدود والاوساط ولكن يمكن في هذا المقام
للانسان حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية
وهي في مقابلة الطرف الآخر من افراد الناس وحاصله ان سائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكون اكثر
المستحضرات للحدود والاوساط واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول و
من الاوائل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انما يدرك العقليات الصرفة من حيث ذاتها
وهوياتها لا من حيث عمومها وشمولها العام فان الوصول الى حقايق تلك المعقولات في الصورة
في كل ادراك دون المعاني الكلية ولذا كانت من ابعد وسيلة الى ذلك الوصول الا انحلت في سبحات اصول
معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بين المشاهدة وثالثها ان سائر النفوس بعد الطالب اولا ثم
بطلب الحدود والاوساط المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد كالاوسط لها في الذهن اولا و
يبادر الذهن منها الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود والاوسط مقدما على الشعور بالمطالب
كما هو عليه كما في نفسه ذوات المبادي العلية **فصل** في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان يكون علة لذاتها او لا يكون علة لذاتها فان لم يكن
علة لذاتها بل لكمالية في ذاتها او شرط او انضمام حيثية فلم يكن من العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هو ذلك
المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول والذي يتم في شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن
عرف ذلك الشيء لا بد ولم يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول فان فرضنا اذا كانت لذاتها الا انها
علة لذلك المعلول اوجب ان يحصل العلم بذلك المعلول لان العلم باحد المتضايفين على الجهة الموجبة للاضافة
يوجب العلم بمضافه الآخر هذا ما يستفاد من كتب القوم واقول التحقيق في هذا المقام ان العلة سواء كانت علة
من حيثيتها موجبة للمعلول كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوي الزوايا ومثل نوع العلة من حيث حيثيتها علم
لازمها لاجل ان اللازم لازم لذاتها وحيثيتها من حيث هي هي علة ليست من حيثيتها موجبة للمعلول بل انما
بوجودها الاعيان او بوجودها الخارجي وقبل تلك العلة يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها ولا
العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لحصول العلم بمعلولها فان الجهة المقتضية
لمعلولها ليست من نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود
بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على كل نحو من الوجود بهوية لا يمكن الا بالشهود الحضوري
الا فيما هو محيط به ومبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة نفس

فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها على الجهة التي هي بها توجب المعلول ومن علم منها انه علة لذلك المعلول ح

وجودها

معلول

وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلا بد له ان يعلم معلولها ومعلول معلولها
معلول معلولها وهكذا الى آخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا النحو ما ذكره الشيخ الرئيس في بعض كتبه من قوله
الحكم ان العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول الذي اريد به ان العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها كذلك
انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم ماهية علته ولو اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم
بالمعلول من حيث هو معلول ففي ذلك وان كان حقا لكنه عديم الفايدة فان المتضايفين معا في التعقل
لا تقدم لاحدهما على الآخر اي متضايفين كانا ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول ولو اريد به ان
العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بالكل مطلقا
يقتضي العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملتها تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول
والكل غير مفيض لجزئه بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق الكل بوجه ووجه كلا الشقين ظاهر مما ذكرنا
فان مرادهم ليس شيئا مما ذكر بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها التي بها يقتضي وجوب وجود المعلول
حتى ان حالها مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها كحال المهية بالقياس الى لوازمها من حيث
هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك المهية عين الوجود او غير الوجود او مع الوجود
فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة
غير معقولة بالقياس الى شيء والا كانت ذات العلة من باب المضاف فلا يكون قايمة بنفسها لكن المبدأ
الاول القايم بذاته علة لما سواه بحقيقة ايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة
عليه بحقيقة واذا ثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول لم يوجب
العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول في حل هذا الاشكال ان علية العلة
لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا على حقيقة العلة ووجودها والا كانت علية العلة لتلك العلية
ايضا زايدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فاذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة ولا يكون
المضاف من جملة العوارض وذات العلة قد يكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فانه كما
اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير جهة العلية فالجوهر اذا كان موجودا وهو بكيفية
على شيء فتلك المهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقلها على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة او مضافا
فاضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب اليها من جهة ذاتها
هو وجود الجوهر المتعلق الذات في ذاته واذا نسب اليها من حيث كونها سببا لشيء او مرتبطا
الى ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكان وجود الشيء على صفة فيكون

كوجود العارض لشيء الا انه غير مستقل الوجود كما انه غير مستقل الماهية فهذا كتحقق وجود المضاف
لا كما زعم الناس من انه غير موجود في الخارج واللازم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول و
بهذا اب وذاك ابن فاذا رجعت وقلت لم لا تكون العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المع
وليس احدهما داخلا في الآخر واذا ابانا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فنقول
هيهات ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصور احدهما
مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى
وجود العلة كنسبة لوازم الماهية الى الماهية ووجود العلة ليس الا تمام وجود المعلول وكماله والمغايرة بينهما
كالمغايرة بين كل شيء وكماله وبالجملة التعقل التام لا بد ان يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به
فاذا كان الشيء بذاته سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا
واسطة واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب
الشيء لا بد ان يكون علة فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بد وان يكون علة
للعلم بالعلة لكن وجود المعلوم يتحد بالعلم كما مر فلا بد وان يكون لذلك الشيء مدخل في العلية بالقياس
الى علة واذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علة بخصوصها
يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال نعم لما كان استناد المعلول الى علة لاجل انه في ذاته غير مستقل
الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده الى سبب فالممكن من جهة ماهيته
المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت
المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل كل ممكن علة ما فافتقاره الى
علة ما مطلقة فاذا كان المعلول الامكاني موجبا وكل امكان موجبا للحاجة الى العلة المطلقة فلا جرم كان
العلم بهذا المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فانما اقتضاؤها للمعلول لانها ذات حقيقة
مخصوصة فاذن عليتها لا بد ان يكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا
والا لكان لا يتخصص الا بقيد آخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف
فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة يقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم
بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي فلا جرم لا يلزم من العلم
بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علة وعلة اخرى
كانتا سواء واحدة فلم ذا استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة



اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل
اقتضاء العلة لذلك المعين فلو كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال ان يؤثر
فيه علة اخرى لامتناع توارد العلتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان
الى الفصول كالناطق والى سائر الفصول واحدة فاختصاص نوع الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من
جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لان نسبة الحيوان الى جميع الفصول و
الحيوان بما هو حيوان يحتاج لكون طبيعته جنسية ناقصة الى فصل من الفصول اي فصل كان لكن تحصله في
ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي
الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كان بعض الهوية الوجودية انما كان من جهة
بعض الهوية لا من جهته وما اشتهر عند الناس ان الطبيعة النوعية كالانسان [illegible] المقتضي
للتشخص الخاص ولقد التشخص قد يكون من لوازم النوع اي النوع الذي انحصر في شخصه [illegible]
عندنا لاستحالة كونه ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد مر في مباحث
الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلولا للماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص
يقتضي الماهية فيها ماهيته والفصل يقتضي الجنس فيها جنس فالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصا
وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص
العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل النوع العالي بخصوصه ولا
يلزم من العلم بوجود النوع الا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود
فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصه وجود معلول من المعاليل على الوجه الذي
يجب ان لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا تغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد و
ان يحصل من ذلك العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول
في كون كل منهما مقتضيا للآخر قلت ليس كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود المعلول فكما
ان وجود الاقوى لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى شأنه فكذلك العلم به لا يقتضي
البلوغ الى الاحاطة بوجودها فلا ينال مرتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحاق الكندي اذا كانت
الاوائل متصلة بنا لفيضها علينا وكنا غير متصلين بها الا من جهتها فقد يمكن فينا ملاحظتها على قدر ما يمكن
المفاض عليه ان يلحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطتها بنا الى قدر ملاحظتنا لها لانها اغزر وافر
واشد استغراقا لنا واذا كان كذلك فقد صدق من حكى [illegible] العلم بالجزئيات انتهى

فصل في ان العلم بذي السبب ممتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسئلة ايضا
كالمسئلة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقيني التام
بالشيء انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للموجود الخارجي بعينه فالذي له سبب
فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان
الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة مهياتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم
المهيات ولكانت المثل ولا ذاتية وكان العلم بكل مهية يوجب العلم بكنه البارئ جل مجده
وبجميع اسباب تلك المهية ولكانت جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذ كان الوجود
امرا انتزاعيا اضافيا عنده ذلك وكل ذلك في كل معلول الا مهية فله وجود فاذا نظرت الى
مهيته من حيث هي فلا يحتاج في تعقل مهيته الا الى اجزاء مهيته من جنسه وفصله واذا نظرت الى
اعتبار كون تلك المهية موجودة من الامكان موجودة بها احتاج الى علة مطلقة فالعلم
بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة ما موجبة مطلقة فانه ما لم يجب بعلة من العلل لم
يوجد واما اذا نظرت الى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن
العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكان بالنظر الى
مهيته ممكنة غير موجودة فلا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجبا لكونه ممتنع التغير فكذلك
العلم الحاصل بمهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده
الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير وكما ان وجوده
لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان
يحصل من جهة غير جهة العلم بسببه والا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان
سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال لان الموجود ان العلم به متحد
معه واذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان
وجود المعلول يستلزم وجود علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل الا من
جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء
لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم
باحتياج البناء الى الباني واحتياجه الى الباني حكم لاحق لذاته لازم له معلول لمهيته فيكون ذلك
استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما

لاجرم

لاجرم صار الباني معلوما لكن العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الآنية من هذا القبيل
فانما كان البرهان اللمي في ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول ولما كان
بحسب وجوده في نفسه معلولا ولكن يوصف معلوليته ونقص امكانه علة للحاجة الى علة من
العلل فكون البرهان كان برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق
لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا
من اثارها كما حقق في مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من اسبابه وعلله ولو كان في غاية
الجودة ونهاية القوة فانه ليس يمتنع فيها التغير بل هو معروض التغير والزوال واما اذا حصل العلم
بشيء من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا ولا يتغير وجود المعلوم في نفسه مع
ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض الحكمة التي لا يدركها الا الكاملون و
سنوضح ذلك في تحقيق علم البارئ ان شاء الله واما الشيء الذي يكون غنيا عن السبب المقوم فالعلم
به اما الذي يكون اوليا بديهيا واما الذي يكون مما يوسع عن معرفته واما الذي لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال
عليه بآثاره ولوازمه ومع ذلك لا يعرف كنه حقيقته ومهيته والواجب جل اسمه لا برهان عليه ولا حد له اذ
لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة و
الصورة ولا سبب المهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الاشياء وهو البرهان على
كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما قال عز من قائل ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقال هو
معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد وقال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله واعلم ان في هذا المقام اشكالا عظيما سيما على
طريقتنا في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليست الا في حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض
فيرد ان العلم كما انه نفس الوجود بجود نفسه ووجود نفسه من جملة الامور التي هي ذوات
المبادي وقد ثبت ان العلم بذي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك في
غاية الوثاقة والقوة ثم لا اوثق ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا عين ذاتنا
ولا يمكن ان يكون حصول شيء لشيء اقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا بعلة ذواتنا
كعلمنا بنفوسنا فينتهي الى واجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا
لواجب الوجود كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا الاشكال مما قد
حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حق اداؤه لدقة مسلكه وخفاء سبيله

مع ذلك فنشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بعينه نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدأ عين المبدأ وصول له لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها وكذا العلمان فاذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا ولنر حصل من علمنا بمبدأنا لكن علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت اضافة مبدئنا الينا اضافة الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا متقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته متقدما بالايجاد علينا وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف والعلية والمعلولية وللاشياء كينونة عند ذواتها المعلولة وكينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند جاعله اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان وللجميع كينونة عند مبدأ الكل على وجه اعلى وارفع من كل كون كما في الادعية النبوية على الداعي بها وآله اكمل الصلوات يا كائنا قبل كل كون ويا كائنا بعد كل كون يا مكون لكل كون مشكلة لان الشيء اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علما انطباعيا فلا يعلم الا كليا لان العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذاتنا وبالصور القائمة بذاتنا وعلم الباري جل مجده بالاشياء عند قاطبة الحكماء بالصور الذهنية الزائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص بالف تخصيص فانه ايضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وان يتأدى ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي ايضا واما بيان ذلك وكيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء والنجاة بل لا يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والاصول السابقة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا

بل على نحو

متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فتستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال ونعود فنقول كما انك اذا تعلم الحركات السموات كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون كذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين الكسوفين الآخرين حتى لا تعقد عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل الفاظه وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك انه يعلم طبائع الاشياء ونوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم ان يعزب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الاجناس والانواع

لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي
ومن في طبقته ولقد خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم
لم يتموا الكلام في تحقيق العلم بل بقوا في عشواء في ذلك ونحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ
وبينا وجه القصور في إيراداتهم عليه وكيفية علم الباري بالأشياء ليست كما زعموا ولكنا قررنا في
بل كما حققنا وسوف نحدد ما هو حق في بيان إن شاء الله

فصل في أن العلم بالشخصيات يجب أن لا يتغير بتغيرها

قال الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يبين أن الجزئيات كيف يعلم ويدرك عقليا وإدراكا لا يتغير معها
العالم وكيف يعلم ويدرك عقليا وإدراكا لا يتغير معها العالم من الغايات فإنك إذا علمت الكسوفات
كما يوجدات أو لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود
ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يتغير منك أمر فإن علمك في الحالين يكون واحدا وهو أن كسوفا له
وجود بصفات كذا وبعد وجود الشمس في الحمل كذا في كذا ويكون بعد كذا وبعد كذا ويكون هذا العقد
منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده وأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا
الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر أنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر
ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وأنت زماني
وآني فالأول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد أن يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث
هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا ومعرفة جديدة انتهى كلامه وتوضيحه أن العلم كالتعقل الذي يحصل
بالأشياء من كلياتها من جهة العلم بأسبابها المقتضية لها لا بد ولا يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت أن زيدا
الآن في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم كما كان أو لا يبقى فإن بقي لم يكن علما
بل جهلا فذلك كالاعتقاد قد تغير في كونه علما وأما إن لم يبق والتغير هنا أوضح وقال بعض الناس العلم
بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء فهذا إما أن يطلع بوجه يقيني كما ولا لو كان
لك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأن الليل المستقبل
سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فيما علم بذلك
ولو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوعها وإن لم
نشاهدها ولا أخبرنا بها قلنا عرفنا صباحا إذ فيما علم بذلك والتالي من المثالين باطل فكذا المقدم
فالتحقيق أن العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم ولا شك أن الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا
بل منافيا من حيث إن المفهوم من قولنا الشيء سيوجد أن الآن هو معدوم في الحال لكن في وجوده

الآن

في الزمان المستقبل فإذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين ومتنافيين وجب أن يكون الصورة
الحاصلة منهما في الذهن متغايرين متنافيين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة
على وصف تجددها لا بد وأن يكون متغيرا تبعا للمعلوم وأما العلم الحاصل من جهة الأسباب ومبادئها
فهو غير تابع للمعلوم ولا يتغير بتغير معلومه قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم فلما كان
لكن يمكن في الأشياء أما الجسمانيات فيجب تغايرها وإن اشتركا في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة
الحقيقة إما أن يكون أحدهما غير قار أي لا يوجد معا أو قارة وكل ما ليس قارا لا يوجد إلا مع زمان
أو في زمان فإن العلة الأولى للتغير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير
بسببه ما هو فيه أو معه والثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان فإن العلة الأولى للتكثر
على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ويلزمه التجزي
إلى أجزاء مختلفة الأوضاع بحيث لا يمكن أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بأن يكون في جهة من
الجهات وعلى بعد من الأبعاد وكل موجود يكون من هذا القسم فهو مادي والطبائع المعقولة إذا
تحصلت في أشخاص كثيرة يكون كالماهيات والحقيقي اشتراكها وتخصصها بعوارض الزمان والحركات
وأما المتعلق بالأجسام أو كالأجسام الأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع وما لا
يكون مكانيا أو لا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتبع العقل من أسباب ذلك إحداثها كما قيل كالإنسان من
حيث طبيعته الإنسانية متى يوجد وأين يوجد أو كون الحمل نصف العرق في أي زمان يكون وفي أي
بلد يكون بل إذا اقتضى تخصيصها بعد ما كالإنسان أو من الحمل والعرق فقد يتعلق بهما بسبب تخصيصها
وكون الأشخاص المتفقة الحقائق زمانيا أو مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زماني وغير مكاني
فإن كثيرا منها يوجد أيضا متعلقا بالزمان والمكان كالأجرام العلوية بأسرها وكليات العناصر السفلية
وإذ تقرر هذا فلنعد إلى المقصود ونقول إذا كان المدرك أمرا يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون من
المدرك كأن حيث بالآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة أو غيرها فإنه يدرك المتغيرات
الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وتقويته ما يكون موجودا في غير ذلك الزمان ويحكم بعدها بل
يقول إنه كان أو سيكون وليس كان ويدرك المتكثرات التي يمكن أن يشار إليها ويحكم عليها بأنها
في أي جهة منه وعلى أي مسافة أن يبعد عنه أما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تاما فإنه يكون
محيطا بالكل عالما بأن أي حادث يوجد في أي زمان من كان يعمه وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث
الآخر يتقدمه أو يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يدل ما يحكم المدرك بكلاما الأول الجسماني

ليس موجودا في الحال الحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان
من كان هنه الى قبلها وبعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة
يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينها جميعا على الوجه المطابق
للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او حاضر او غايب لانه ليس بزماني ولا مكاني
بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة
او بان هذا الجسم قدام او خلف او تحت من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات
اتم العلوم واكملها وهذا هو المعبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي والمراد من سطور السموات والارض حاصل
كان منه ولا تمكنه كلها كطي السجل للكتب فان القارئ للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على التوالي و
يغيب عنه ما تقدم نظره اليه او ما تأخر عنه اما الذي يرى السجل مطويا فيكون نسبته الى جميع الحروف
نسبة واحدة ولا العلوية شيء منها ظاهر لذهنها الموضع من كان ادراكه لا يمكن الا بان يكون في زمان غير
زماني وغير مكاني ويدرك لا بالة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن ان يكون شيء من الاشياء
كليا كان او جزئيا على اي وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس الا ثبت علمه في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فان الوجود
يثبت كل شيء ماضيا او حاضرا او مستقبلا ويوصف بجميع الصفات على ما هي عليه وكان اما العلم بالجزئيات على الوجه
الجزئي المذكور فهو الذي يليق بالنفس لم يدرك ادراكا حسيا بالآلات الجسمانية في وقت معين ومكان معين وكما
لم البارئ تعالى لانه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذايق او شام او لامس
للتنزيه عن ان يكون له حواس جسمانية فلا يتكلم في ذلك تنزيها بل يكون هو المتوجه لكونه في غاية
الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي حكم بها العقل الا ما يوجب المعرفة بعلمه تعالى فلا اشارة الى
شيء فيها فظهر مما ذكرنا صرح التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير
ان المدرك للذات الحكم وجوده وجودا خارجا عن كافة الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما في
كل الاوقات الزمانية والمكانية كما هي عليه كلا في وقته ونوعه دفعة واحدة بلا انقضاء وكذا في
علمه الكلية التي هي قبل الزمان والمكان ولذا كان معلوماته لكن العلم بها من ذلك العالم غير
متغير بل الجملة من في نفسها وان كانت متغيرة في ذاتها زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم
الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختصة بالحدود في الانقضاء والحصول و
التغير انما يقع فيه موضع النظر كلا والنكتة قد علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية منشأ العدم و الجهالة

وكالم

وكذلك العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يتكلم في تنزيهه بل لم يكن

وكالم الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علم عالم من خارج او لم يعلم فكذلك
الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذا حال الاعدام
والقوى والامكانات وسائر الامور العدمية او ضعيفة الوجود فانها لا صورة عقلية بطلانها
في الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى كما هي عليه لم يمكنه الا النقص في عقله بل الضعف بحيث الهيولى
بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصور
غير الصور وكل معقولات الذات لها صورة لا محة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع
فانها الذي حكموا بان وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا كما ان وجود المعقول
بما هو معقول لا يمكن ان يكون محسوسا ولا مدركا الا بالة جسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى
برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه اصلا وثانيهما ان وجودات الاشياء في انفسها بحسب ما هي عليه
في الواقع لا تختلف بالقياس الى شيء دون شيء لان ما ليس باعتبار المضاف من مختلف
باختلاف ما اضيف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات متغير دايما وحقيقة الحركات
والزمانيات وكون وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يباين الجزء غير مجتمع معه في الحضور وهذا
الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى لو فرض صاحب قوة الناظر بقدر الفلك الاعظم
كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد وكالقائم بحاله وكذا حقيقة الزمان و
الزمانيات فكون وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الاجزاء
الى جملة الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها او بالقياس الى شيء آخر وكذا انما البرهان على
ان جميع الطبايع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت او عنصرية متجددة الوجود والحدوث
وانها التجدد والحدوث في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما
وانها بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء اما ان يستفاد من الاشياء او موجب
للاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول ففيه تغير بتغير
المعلومات واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون
العلم بتلك الاسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ
الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك الصور لا محة صور عقلية كلية على ترتيب سببي ومسببي واسباب
وعلل كلية تنتهي بالاخرة الى غايات وحركات كلية تتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يوجب ذلك العلم
الا تعرف حال الاحكام او الشخصيات بما هي شخصيات اذ العلم لا ينطبع في الذهن ولا يختص الا كتخصيص

للتعقيد الشخصية ولا كمال المعلوم بحيث يجتمع فيه صور عن الاشتراك بين الكثرة وثانيهما الذي يكون
العلم بها نفس وجودها وبهذا تتم العلوم فبهذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها
وطبايعها وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والهيآت على وجه شخصي مع ان تحقيق هذا
العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود فلمعاينات النورية العقلية
التي تحيط كالافلاك الحسية بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو وبها
العلم بوجود جميع الموجودات العقلية والحسية وبه يحيط جميع الموجودات حتى الجمادات وما في
حكمها على ما ستوضح ان شاء الله وحاصلها ان العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى
يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافته اليها
لو صحت تلك الاضافة اليها من خارج بل العلم وكل ادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة
الشيء عند النفس فعلى هذا يرد عليه لزوم الصور الموجودة في المكان والزمان من اي قسم من اقسام
العلوم والادراكات فانها لو كانت صورا علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة
اذ كل ادراك منحصر في هذه كما وصفت كلها بعينها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير حيث
بين وعرف كلا منها وذكر لزم كلا من تلك الادراكات لتحصيل النوع ضرب من التجريد اما عن
المادة كالحس او عنها وعن بعض صفاتها ايضا كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة
اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل فلا بد ان تكون الصورة
منتقرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من التجسد
المادي حاصلة يلزم قسما آخر من الادراك غير تلك الاقسام مع ان الحصر فيها مما حقق ومع ما
ذكر يلزم ان لا تجرد للاضافة لشيء الذي هو موجود على اي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية
قول الشيخ في التعليقات التفاصيل في علم الله ولا نعلم لتلك الاضافة العقلية اليها اضافة
اليها كيف وجدت والا لكان كل ما يلصق في مادة من شأن تلك الصورة التي يعقل تبدل ما
من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل فيه كالاضافة التي اليها وهي كالمعقول ولو كانت من حيث
وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان
الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه يلزم ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يصير موجودا فلا
يعقل ذاته لانه ذاته من شانها التي يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شأنها انها كذلك
كذا يوجب ادراك كل شيء ولزم لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بها بحيث لو وجود الحاصل

والممكن

والممكن يكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان انتهى
كلامه وحاصله ان وجود الشيء في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان لا يكفي في اضافة
العاقلية اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك حاله معقولة اي يكون وجودها وجودا
عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها فالوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن
المواد دون المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها العيني الوجودي
لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها **فصل** في تفسير الحلية العقل اعلم ان النفس كان نعم
كما استعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا ينفك عن العالمة
وبالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جهة القوى اما العاملة فلان
لنا افعال انسانية قد يكون حسنة وقد يكون قبيحة وذلك الحسن والقبح فيكون العلم به حاصلا
من غير كسب وقد يحتاج الى كسب والكتاب انما يكون بمقدمات يطلبها فاذن يتحقق هنا امور ثلثة
الاول القوة التي يكون بها التمييز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثانية المقدمات التي منها
يستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي توصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل
واقع على هذه المعاني الثلثة بالاشتراك اسم فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في كل انسان
انه عاقل وربما قالوا في معاوية انه كان عاقلا وربما يمتنعوا ان يسمون عاقلا ويقولون
لفظ العاقل ما لم ديني وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط
ما ينبغي ان يؤتى من خير او يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يريده المتكلمون على السنتهم
فيقولون هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل او يقبله او يرده فانما يعنون به المشهور في بادي
بادي الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة وكلا الموجودة
عند الكل يسمونه العقل والثالث ما نذكر في كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربية
والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة وتتميز منه الافعال التي يستنبط من عقل عملي
كثيرة مبادي العلم التصورية والتصديقية العقل النظري واما القوة العاملة فهي العقل المذكور
في كتاب النفس فاعلم انا كلما نطلق اسم العقل يأتي على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه
القوة اعني الادراكات من التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها
بالاكتساب وقد يخص اسم العقل بالحاصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان النفس الانسانية
قابلة لادراك حقايق كل الاشياء فلا يخ اما ان يكون خالية عن كل الادراكات اولا يكون فان كانت

خالية مع انها يكون قابلة لتلك كادراكات كانت كالهيولى التي ليس لها الا طبيعة القوة والاستعداد
من غير ان يكون فيه شيء من الصور من القوة الى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا ولمن
لم يكن خالية فلابد اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم كالاوليات فقط او قد يكون قد حصلت النظريات
مع ذلك فان لم يحصل فيها الا الاوليات التي بها تكتسب النظريات فسمي تلك الحالة عقلا بالملكة
اي العادة والقدرة على الاكتساب وملكة الانتقال الى مرتبة العقل بالفعل وانما لم يسم هذه المرتبة من النفس
عقلا بالفعل لان الوجود العقلي المحض لا يحصل بادراك الاوليات في المفهومات العامية لان الشيء
لا يتحصل بالفعل بامر عام ما لم يتعين بامر محصل لانية القضايا الاولية في باب العقل
الى الصور العقلية النظرية كنسبة الجنسية المشتركة الى الطبائع المحصلة في باب المحسوس فكما ان الجنس
لا يصير موجودا في العين بمجرد الجنسية ما لم يصر محصلا مخصوصا بطبيعة مخصوصة فكذا الوجود
العقلي بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم كالاولي العام والقضايا الاولية كمفهوم الوجود والشيئية
وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس في هذه المرتبة اذا تميزت عن سائر
النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة التنقل الى العقليات لعقل فيها كبريتية
لها تحوله شديدة كالذي يشتعل بنفسه كالكبريت الذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
سميت القوة القدسية والا فلا ولو كان قد حصل لها النظريات فلابد اما ان يكون تلك النظريات
غير حاضرة فلانها مخزونة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات والتوجه
الا انها الحاضرة او هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى يسمى عقلا بالفعل
وفي الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة التي تشاهد تلك الصور في مبدئها الفياض فحينئذ عقلا
ولا خلاف في المشهور بين الناس في ان مراتب العقل اربعة بحسب قوة النفس في هذه المراتب او
على المدركات التي هي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل مرتبة من
المراتب امر واحد بل يقال حدا اخر قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالة له في العقل النظري
المذكور في كتاب النفس واقع عند الفلاسفة على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل
مستفاد وعقل فعال واما ما يسمى العقل بالملكة [illegible] العقل الهيولاني
كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب على ان كان احدهما
اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء نفس او قوة من قواها او شيء ما ذاته معدة او مستعدة
لان ينتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها او يجعلها كلها صورة لها او صورا لها

وتلك

وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا ان تصير صورا
في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورا في هذه الذات هي المعقولات
يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها
صور الا انك اذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة ما فنقش فيها نقش او صورة شكل فصار ذلك
النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت
المادة بجملتها كانها باسرها هي تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة تقرب فهمك الى التفهم معنى حصول
صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور وتفارق سائر المواد الجسمانية بان
المادة الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة
عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش
او الخلقة التي تتخلق بها شمعة ما مكعبة او مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتتسع وتحتوي على طولها و
عرضها وعمقها باسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان
يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي
ما دامت ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى
العقل بالفعل فاذا حصلت فيها المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات
بالفعل وقد كانت من قبل ان تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صورا
لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل
وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيئا غير ان المعقولات
صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل
بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات
هي من قبل ان تصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل وجودها
في انفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرة اين ومرة متى وذات وضع واحيانا هي كم واحيانا
مكيفة بكيفيات جسمانية واحيانا تفعل واحيانا تنفعل واذا حصلت معقولات بالفعل
ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا آخر ليس ذلك الوجود وصارت
هذه المعقولات او كثير منها تفهم معانيها فيها على انحاء اخر ليس ذلك الوجود غير تلك كالاين مثل
ذلك كالاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما الا تجد شيئا من المعاني كالاين اصلا واما

لم يحصل إلا سم الكائن فيما هو آخر وذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ
أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشأن الموجودات
كلها أن تعقل وتحصل صورا لتلك الذات وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هي
معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذي
هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا ما قد صار صورة له قد يكون عقلا
بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط وبالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل
فإذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالمعقول الأول وبالمعقول الثاني جميعا وأما إذا حصل
عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات
بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام
إلى أن قال فإذا كانت ههنا أشياء هي صور لا مواد لها لم يكن في تلك الذوات التي يعبر عنها من مواد
أصلا بل يصادفها منتزعة عن مادة فيعقلها على مثال ما يصادفها مفارقة له من حيث هو عقل بالفعل معقولات
لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من
قبل أن يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في مواد إذا عقلت كان وجودها
في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالعقل الذي هو بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل
عقل هو العقل بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها أصلا فحينئذ ذلك المثال
ينبغي أن يتخيل في تلك أنها في العالم وتلك الصور إنما يمكن أن يعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات
كلها أو جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد فيحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا
للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه الموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد
شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد و
العقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه مادة فعند ذلك يبتدئ الصور
في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت يرتقي قليلا قليلا إلى أن يفارق
المواد شيئا بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الحال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود
وكان ما كان الكل صورة لما هو لا تعقل للترتيب إلا ما هي النفس وهو العقل المستفاد ثم لا يزال
ينحط إلى أخس حتى تبلغ إلى تلك الذات والإعداد وهي ما هي العقل النفسانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحط
إلى الصور كالاستقصات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة

كلامه

كلامه ولما انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العقل بالمعقولات وعلى إمكان صيرورة
الإنسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم
وكذا ما يوجد عنه ما قد مر في كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس وما نقله الشيخ
الرئيس في بعض كلامه من ذلك الفيلسوف المعظم أعني فرفوريوس أن له صنف كتابا في العقل و
المعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال وللإسكندر
الأفروديسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضا
كيف يسوغ الطعن في هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده ممن لم ينقح له صورة هذه المسألة كما حقه
المتأخرون كالشيخ وحزبه وعنه إلى يومنا هذا بل لأنه لم يصل إلى هذا المقام الذي يحصل بالوحي الذي
ذكره الشيخ في آخر كتاب النبات

فصل في بيان معاني العقل التي نقلها الإسكندر الأفروديسي
على رأي الفيلسوف الأول أرسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند أرسطاطاليس على ثلاثة
أضرب أحدها العقل الهيولاني وقوله هيولانيا أعني به شيئا موضوعا يمكن أن يصير مشارا إليه بوجود
صورة ما فيه ولكن إذا كان وجود الهيولى إنما هو في ذاته يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان بنفسه
كذلك إنما هو بالقوة نفس هو من جهة ما هو كذلك هو هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل
إلا أنه يمكن أن يعقل هو هيولاني ووقع النفس التي هي كذا هي عقل هيولاني وليس هو واحدا من
الموجودات بالفعل إلا أنه قد يمكن فيه أن يكون فيه كلا الذي يصير متصورا للأشياء الموجودة كلها
ولا ينبغي لمدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه أن يكون واحدا من المدركات لأنه لو كان
كذلك كان عند إدراكه للأشياء التي من خارج يستعوقه الصورة التي تخصه عن تصور تلك الأشياء فإن
الحواس أيضا لا يدرك الأشياء التي وجودها إنما هو فيها وكذلك البصر إذ هو مدرك للألوان فإن كان آلته التي
هو فيها وبها هذا الإدراك لها لون لما خلص والمشم من الهوا كذا ليست له رائحة ومن يدرك كل ما هي
واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة أو اللين والخشونة وذلك لأنه ما كان يمكن أن يدرك
جسما لا يكون له ضد لأضداد لأن كل جسم طبيعي يمكن أن يكون هو ملموسا وكما لا يمكن في الحواس أن يدرك
الحس شيئا هو له ولا الذي يخرج كذلك إذ كان العقل مدركا وحيزا للمعقولات فليس يمكن أن يكون له واحد
من الأشياء التي هو مميز لها لكنه يدرك الكل إذ كان يمكن أن يعقل الكل فليس هو إذا واحدا من الموجودات
بالفعل ولكنه بالقوة كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل فإن الحواس ولو كانت إنما يكون بأجسام فليست
من الأشياء التي يدركها ولكنها أشياء أخر غيرها بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوة الجسم ما ينفعل و

فإن العقل أيضا الذي لم يعقل إلا أنه يمكن م

لذلك ليس حس يدرك الكل محسوس لان الحس انما هو شي ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك كل شيء
بجسم ولا هو قوة لجسم ولا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا ما هو شيئا مشارا
اليه بل انما هو قوة لجسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ما قبل الصور
والمعقولات بهذا اذا استكمل من النفس فهذا هو العقل الهيولاني ويوجد في جميع من له النفس التام اعني
الناس وللعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان يأخذ صور المعقولات
بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين لهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان
لا ولا كان شيء ما يعملوا بل الذين فيهم قوة يعقلون بها الصناعة حتى يصير واصناعا وهذا العقل
بعد ان صار بذلك العقل ملكة واستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا
تماما هو العقل الثاني واما العقل الثالث وهو غير كل شيء الموصوفين هو العقل الفعال وهو الذي
به يصير الهيولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان الضوء على الالوان
المبصرة بالقوة فان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان
يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل كذا لانه فاعل التصور العقلي وسابق
العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا عقل لان الصور الهيولانية انما يصير معقولة بالفعل اذا
كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة
ورب اذا عقلت كل واحدة منها فانما يصير بالفعل معقولة وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها
بكلا لان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة
على الاطلاق اذ عقلت صارت عقلا لانه كما ان العلم الذي بالفعل انما هو بالمعلوم الذي بالفعل والمعلوم
الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل ما الذي يكون هو وحده لديه ما هيهنا ويردها على الاشياء الالهية
وتركيبه يكمل فيكون هو خالق العقل الهيولاني ايضا وانما يكون تعقله في ذلك بمعاونة الحركة المنتظمة التي
للاجرام السماوية لان بها يكون ما يكون هيهنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس فاما الذي يكون بها ويحركه الاجرام
السماوية ويكون الطبيعة من بين كل شيء مع العقل فاذا جمعتنا ان يتصادف ذلك ان العقل وهو الذي يوجد
في كل شيء الذي في غاية الخساسة كما ظن اصحاب المظلة ولا يليق فيما هيهنا عقلا او عناية مقدم
في المصالح لان العناية التي هيهنا انما يرجع الى الاجسام الالهية وانه ليس الينا ان نعقل ولا هو فعل لنا
ولكن مع تكويننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة لاوله وفعل العقل الذي هو من خارج به
وليس ما صار شيئا من جهة انه يعقل فقد بدل مكانا دون مكان لان تصور المحسوسات اذا كنا حسا

فليس

فليس من الحواس على انها تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق ويوفقان
لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى وحده مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته ايانا انه لا يعقل
والذي لا ينهك كما كان انما اوردنا فيما انتقلت الرسالة والغرض في نقلها زيادة التاكيد والتحقيق للقول بكل
النفس والعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة بسط
وتفصيل لعل السالكين المستعدين يجدون لديل الوصول اليه سبيلا **تعقيب** في دفع اشكال في
صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بصيرورة شيء واحد بجسم احدهما بالاخر
الذي يلزم انقلاب الحقيقة فان النفس انما هي جملة الصور الطبيعية للاجسام والصالح صورها
لاستقامة الحول عليها وقد حصل من انضمامها مع الجسد الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان
الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد
ولا الاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود اشد من الماهية والوجود يجوز فيه الاستعداد والاشتداد
مما يوجد الشخص من نوع واحد بالعقليات الحركة آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والالوان وغيرها
ثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركيب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صورة الصالح
فيه ايضا قوة اشياء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعلية امر وقوة امر آخر معا فلابد
ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالآخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على بقاء
النفس الانسانية فانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان يفسد وفعل ان يبقى وكل ما فيه قوة
ان يفسد فلا بد فيه قوة ان يبقى فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان يبقى وفعل ان يبقى والحق
ان النفس البسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان كذلك فكيف
يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم لو كان الشيء قوة وفعلا
بالقياس الى كل واحد او كالاشياء متفاوتة واحدة بحسب او مطلقا فان فعلية الصورة الجسمانية
وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية
وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا يوجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا كون
النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا ينافي كونها اول المبادي العقلية والموجودات
الصورية الكاملة على ان الوجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية
لم يتخط الى درجات العقلية اولا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من شأنها ان يصير معقولة
لا يكمل من تجريدها عن المادة وما من شيء الا ويمكن ان يصور العقل ما له عند تجريده عن المادة

فلما ينبغى صالح لان يصير معقولا كالهيولى لانها جوهر بالقوة وغيرها ليس لها فيه حتى يصير معقولا بالفعل وقد سبق
لنا ان النفس عند ابتداء الحس حتى يصير معقولا بالفعل كيف لبعض الصفات جهة واثبات البعض بعضا
نقلا عن الوجود المادى الى الوجود العقلى بواسطة نقلها اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكما ان
في جانب النزول والنقص كمالا اولا درجات الحيوانية بحيث طينها مرتبة كالسطح والجماد والنبات
وهي في كل منها حاسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها
كالخراطين والحلزونات والاصداف ثم يصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة و
هى العقل الهيولاني وهو كالمادة عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية
يصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا
في العالم العقلي كما في المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقاته وبعضها من
عالم متوسط بين العالمين **فصل** في ان استدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل
ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره في سائر كتبه على ابطال القول باتحاد العاقل
بالمعقول صرح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الاولى المعقود
في بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن
المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل لحصولها لا بان العقل بالقوة
منفصلا عنها انفصال المادة للاجسام عن صورها فانه لو كان منفصلا بالذات عنها وتعقلها
كان ينال منها صورة اخرى معقولة ثم السؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها ويذهب الامر الى غير
نهاية بل الاصل هنا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون جزءا من الصورة او العقل بالقوة الذي
حصلت له الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له
لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة
فلم يخرج بعد الى الفعل فان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى
واما يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة
اخرى فيذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت
له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي تقترن بها فيجب ان يكون المادة
والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصورة فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان
الطبيعية فكل منها اذن معقولة للمادة والعوارض للقيود حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن

لانها

لانها موجودة له شيء من شأنه ان يعقل فيكون ح اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها له
فيكون كما قال لانها موجودة لشيء من شأنه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود
هذه الصورة له الى جزء ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له فاذن
ليس يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل فلا وجود صورة ماخوذة منها فاذن ليس العقل
بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع له الا بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا
يجوز ان يكون العقل بالفعل هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل
لانها ليست هي الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة
ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لان الذي من شأنه ان يكون عقلا
بالفعل وليس هذا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجرد عن المادة فقد بينا واما الذي يجرد عن الصورة
فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما
لانه لا يخلو اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته اما اجزاء
ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته
فهو يعقله بان يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي
كنا في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا كنا انما نضع هذه الصورة التي
بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك
الصورة العزيزة ثابت على ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي
كالصورة او كليهما فانت اذا تعقلت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها فانه ان كان يعقل
الجزء هو كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة
للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ههنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة
والجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والعقل
وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا صورة الجزء الذي كالمادة
حاله في الجزء الذي كالمادة والجزء الذي كالصورة فيكون هذه الصورة اتها حق واعتبر مثل هذا في جانب
الجزء الذي كالصورة وكلما وضع ان يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت اذن الاقسام الثلثة وصح ان
الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية
بل هي اذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات

فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهي الصورة فاذا كانت بحيث
عن ما عقلا بالفعل بان يكون لها فان كانت قائمة بذاتها من اجل بان يكون عقلا بالفعل فانه
لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق وفي البياض لو كان قائما بذاته لكان اولى
بان يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول الذي يحصل غيره لا محة فان العقل بالقوة يعقل لا محة
فانه انه هو الامر من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية مجردة عن المادة وعوارضها
فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان يكون معقولة الى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه
اقول ولعل الشيخ تكلم هيهنا على طريق التلطف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير ان ينساق
بطبعه الى تحقيق هذا المرام والا لوجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا
لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه موضع انظار كالقول بان الاحد
لم يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة
كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحاسة عند حلول الصورة الحسية فيها العقل بالقوة تعقل
الصورة لاجل حصولها فيه كيف ما كان او لاجل حصولها في شيء من شانه ان يعقل فيحقق الحق
هو الشق الاخير وهو ان يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل وهو انه تقدير
هذا الكلام انها انما عقلها لاجل وجودها في شيء من شانه ان يوجد له فيعقل ليس في شيء من هذا الكلام
بيان التجريد او اللمية في كون الصورة المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه
بل المطلب ان وجود الصورة المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصورة الطبيعية المكتنفة
بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها ان يكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة
بالعوارض الجسمانية ان يكون معقولة بخلاف الصورة المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فان
تعقلها لان من شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها
او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول
امر مجرد في وعاء لامر موجود مجرد في وضع مستقل الوجود الثاني ذا ان العقل بالقوة هو بعينه
النفس الناطقة الانسانية واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم ان ينقلب حقيقته الى
حقيقة العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما فيما لا مادة له فان النفس
الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة كما نص عليه في تصحيح هذا القول كما حققنا في مباحث
القوة والفعل وفي مباحث الحركة وغيرها الرابع انه يلزم عليه ان يزيد اعداد المفارقات المحضة

كلا تحج

كلا تحج عقل بالقوة الا العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير شيء واحد متكثرا بالعدد لكنه حقيقة
واحدة لو عينه من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الحاصلة في
الاستدلال على ان المعقول بالعقل لا يجب ان يكون معقولا لشيء آخر مجردا انه بان العقل بالقوة
يعقل لا محة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم يكتف عنه هذا السبيل
حتى لا تكاد فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس الا امر افقا في الذات حتى لو حصلت
له ولذلك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج الى
تحقيق بالغ وتفرق شديد في كثير من اصول الحكمة وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك
للسبيل الآخر وحمد الله لسالكين حموا اقدامهم في مسالكهم كما هو العلم عطاء الله

فصل

في الاوليات وتسميتها الاوليات والذي عن اوائل العلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات
من حدها وبرهان انها في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وامثالها
فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي او الرسمي فلا حد لها ولا شيء اعرف منها واما في باب التصديقات
فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يرتفعان عنه فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا
لزم الدور لان الذي يحصل دليلا على شيء آخر هو الذي يدل بانتسابه في ثبوته او على انتفائه شيء
آخر او ثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الاخر فذلك الدليل لم يخلو
عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يصح ان يدل ذلك على المدلول فاذن ما يدرك
ثبوت نقيض القضية لا يدل على الا لتلبيته بثبوت نقيض القضية وما كذلك لا يمكن اثباته الا
التعدي وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على ان النقيضين لا يجتمعان في شيء فلا بد ان يعرف
احدا ان كونه دليلا على هذا المطلب ولا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه مثل ان لو جاز ذلك و
احتمل لم يمكن اقامة الدلالة على شيء اذ ذلك لا اجتماع ما نعاه حتى انه ذلك لا اجتماع و
مع هذا احتمال ان يكون الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت دلالة الدليل على هذه
القضية موقوفة على تلك القضية اعني ان يلزم ثبوت الشيء نقيضه فثبت انا لا نعلم الدليل
على ثبوت هذه القضية عن حكم واما سائر القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهي
متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجب الى وجود
المهيات الممكنة لان جميع القضايا كتابع التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية
التصديق غير مفتقرة الى تصديق آخر كما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير

٢٩١

تقييد وتخصيص بمعنى خاص ولهذا قولنا هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير
فانه موجود بوجود حيوان انسان فقط لا بشيء آخر جماد او نبات او عقل او غير ذلك من الوجودات
الخاصة ولهذا قيل الحكم نوع من التركيب لان وجوده مقيد بسبب سائر الموجودات عند قائم وجود
غير الوجود البحت الا وهو مقيد بجهة مخصوصة فكل قضية جزئية كانت او كلية بديهية كانت او
نظرية فهي لحقيقتها من القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان
الوجود لا يخرج عن ثبوت الوجوب فلا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته فهذا يقتضي العلم
لا اول في القضية الاولية للترتيب فيختص في قولنا الكل اعظم من الجزء معناه الزيادة الكل
على جزئه بالمالية مقدومة من موجبة للمنافاة ارتفاع الطرفين وكذا في قولنا الاشياء المتشابهة
لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فانه
لما ثبت المساواة بين شيئين متشاركين في واحدة الطبيعة النوعية يلزم عدم المساواة بينهما
فان طبيعتها الحالات واحدة فلو كانت غير متساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين
وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين لما تقرر حال الشيئين الحاصلين في مكانين
ولذا لم يتميز الواحد وحدة عن كل شيئين فلا في وجوده لان ذلك عدم هذا احتج في ذلك التمايز
الوجود والعدم فثبت ان هذه القضيتين كما ترى انما كانت ظاهرتين البديهية لكونهما في قوة قولنا
النفي والاثبات لا يرتفعان والنقيضان لا يجتمعان كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي
والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل
الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اولى الاوائل في باب العلم التصديقي فلذا اتفقت الحكماء وغيرهم
من اهل النظر على انه المانع لما لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا فاذا لا يمكن اقامة البرهان على
حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا
واما لكونه لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة
ترجيح بعضها على بعض فيتها عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي بعض كما قد فان كان من قبيل
القسم الاول فعلاجه التعليم تهيات اخر او تحليل التفصيل والذي كان من القسم الثالث فعلاجه الضرب و
الحرق والهم فيقال له الضرب على الاضرب والحرق واللاحرق واحد او علاج هذا القسم ليس على
الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اما كافر وغاو او ليس لاجل نقصان في الخلقة
كالصبيان وبعض الشبان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي

كلام

فعلاجه
يعد بها عند الاطباء الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا والذي كان من القسم الثالث
يحل شكوكه والذي يعلم غلط العقل في الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بافعاله
في المبادي من الطبيعيات ومبانيها على التدريج الى ما فوق الطبيعة ولهذا يجب يجوز ان يكتب الصدق وعام
على اكثر الناس لئن يشرعوا في كتب من العلوم الفاحصة لان اهلية ادراكها في غاية الحرج ونهاية
الشدة والتوفيق لما هو عند الله العزيز **الموقف الثالث في المبحث عن احوال العاقل والمعقول وفيه فصول**
فصل في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة
معنى العلم وانه معناه وجود الصورة لشيء مجرد مشوب بالعدم والفقدان فان المادة عن مدركه
لذاتها لان لا وجود لذاتها الا بالصورة والصورة الطبيعية ايضا لم يدرك فتحة ذاتها اذ ذاتها
مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذوات كم ووضع وكل مكنة وكل جزء منها له وضع آخر
وهكذا فلا يوجد جزء الجزئية ولا الكل ولا يوجد كل الكل ولا الجزء ولا الشيء منها بالنسبة الا ما هو فيه
حصول فما لا وجدان له لشيء الا ادراك له لذلك الشيء فالجسم وجسمانية لا يدرك فاما الذي ذاته
محتجبة عن ذاته وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لا لذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا
لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم كاحتجاب عنه ولا احتجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا
مرجعه تأكد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم في
مع ذلك فقد اقيم البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل من بعضها عاقلة لذاتها ولو
لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة مجردة سواء تجريدها من في اخراج
معقولة على الرسم المذكور فيكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب ولما
كان المشهور منهم في بيان هذا المقصد اربعة طرق واحدها ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد فانه
اقام الدليل على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا
كلامه في هذا الباب ثم قال بعد ذلك حيث نقل ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغير ما صيرتها
عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان يكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذي
هو فيه مسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار
مرئيا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان اولى بان يكون مرئيا للبصر
وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني عليه
ضعف البناء والمبني والطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا وهي ان كل ما كان مجردا

عن المادة ولو احتمل افتقارها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد كذلك فهو مجرد فهو عاقل لذاته
كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشيء الموجود اما ان يكون
موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قائما بغيره وليس لقائل ان يقول يلزم من
كونه شيء موجودا ان يكون موجودا لنفسه فالعبرة لان ما ذكر كلام لا حاصل له ومن شأنه الوهم لان
حصول الشيء عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقلنا بيان كيفية الحال فيه يرجع
للمزيد عليه ومما ينبه على صحته ان الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا فانه وذاتك وايضا
فانا نعقل في ذاتنا وليست كل عقل ذاتا فان ذات العقل وذات المعقول بل الكل مثاله اتحاد حق
لا ريب فيه فانا كنا عاقلين لذواتنا فلابد ان يكون العقل لذاتنا هو العاقل بعينه فعلم ان ذلك لا على
غير محتاج الى التغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر عند مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لان التعقل
للعاقلية حصول صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان
مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد ولان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا وكونه
المجرد يصدق عليه ان صورته مجردة تامة التجرد عن المادة ولواحقها فاذا تحقق الشرطان وهو حصول
الصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها
فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد
هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في خلسة لطيفة شبيهة بحال النوم فقال المخاطب اياه قال
شكوت اليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي ارجع الى نفسك فينحل لك فقلت وكيف فقال انك مدرك
لنفسك فادراكك لذاتك الذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام
عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك افباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان
لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورة
لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثانية فقال كل صورة في النفس فهي كلية
وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها فلمانع آخر
فانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادركت
مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث
انه جزئي لا غير كلي وهذا انا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون
الاشارة الجزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت

المدرك لذاته

المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول انتهى
قال بعد كلام آخر فاذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور
صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم فالنفس لكونها مجردة
غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكنها استحضار عينه كالسماء
والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من
المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور
وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى في باب العلم والادراك و
حاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا بحصول اثر او صورة
من ذاتها في ذاتها فكل مجرد فهذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها
واما الكليات ففي ذاتها فيدل على انه يوافق الشيخ الرئيس في الكليات ومذهبنا القول بغير ذلك في العلوم
كما بيناه وكذا في نفيه كلية الاثر كما نقلنا مخالفة للطالب بعض سوانحات يمكن استنباطها من الاصول
التي قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان يكون معقولة وهذا مما
لا شبهة فيه اذ ما من شيء الا ومن شأنه ان يصير معقولا اما بذاته واما بعد عمل من تجريد واما الشبهة بان
ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فمندفعة بان المانع عن ان يصير ذاته معقولة لنا ليس من
جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهي قوة ادراكنا وقصورها عن الاحاطة
والاكتناه به فلا ندرك عينه لا لقصور قوتنا وطاقتنا وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث ان
من زعم ان حقيقة الباري نفس انيته امكنه ان يبطل ذلك بان يقول حقيقة الوجود متصورة
وحقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود السلبية
معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري تعالى معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك
اقول انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف
حقيقة الباري ولان حقيقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير
متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات ولئن كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد عام
واما ما سلمه هذا الرجل من الحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم رأوا ان الامتياز بين الباري تعالى والممكنات
بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسلب امور زائدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه
حتى يكون الممكنات اكثر كمالا ووجودا من الباري مع ان كل وجود وكل كمال وجود هو رشح من رشحات

وجوده والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات الباري وكل خير بعده فايض من عنده وكالعدم والسلوب بجامع اعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق في حقه تعالى مرجعه الى سلب في مرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تعالى ليس الا ان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور وكالاعدام وكالاستحالات وكذا ساير الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وضور وخير محض بلا تغير ونقال عاذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان يكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كونه كذا الجود معقول الماهية كونه معقولا مع شي آخر وقد عرفت ان كون شي معقولا هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحت تلك المقارنة اما ان يكون من لوازم ماهيتهما او يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لانه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل ونفس مقارنتهما فيلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشي متوقفا على وجوده وذلك محال لان امكان وجود الشي الممكن فيكون لا محالة سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الاعيان قايمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة ساير الماهيات وذلك انما يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان يكون عاقلة لتلك الماهيات لان التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة لما صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقل ذلك الشي عقل الذات العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب اذ لا يكون هناك تجدد احوال ولا انتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر ومن هذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بساير الاشياء لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة وانواع هذا المسلك لا تخلو من صعوبة واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان

الامكان الوقوعي ولهذا يستلزم الامكان الذاتي ولكنها لا يستلزم الامكان الوقوعي للكل واحد من الافراد ولكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن من القسم الذي في الخارج في بعض اللوازم لكونها حالة في الذهن على طريق القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل وايضا كل ما يحكي الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية وكالاشتراك فلا يتعدى الى الخارج منها بل نقول ان اريد مطلق المقارنة فهي طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة نوع من المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الاترى ان مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة وثانيها ان برهان القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شي فكيف يثبت من هذا المسلك علمه بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور كل الاشياء في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل وذلك يقتضي كثرة جهات فيها فوق ما يحصر في العقول كالاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول الذي هو جاعل على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا النهج صعب السلوك لا يتم ولو تم لا يتم الا على القول باتحاد العاقل بالمعقول ولنا البيان تفصيلا حيث حلت عقدته جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما لا يحتاج في اثباته الى الاستيناف برهان اذ قد تقرر من المطالب الاولى بجميع الطرق المذكورة اذ كون الشي عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته ومع ان يتمسك بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها فكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شي بالقوة ولا يسنح فيه حالة لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية من تلك الحيثية كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دايما واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب اليه في هذا المقام اشكالا وهو ان الذي يدرك هذه المعقولات قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة بالتجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا يوجد ما سببا لحدوثه واسبابا لهيئة تشخصه وتعينها لاجل ما الحق من البعض والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد بالتجريد التام انتهى كلامه اقول هذا المطلب مما يحتاج

فقيقي وكلام الشيخ غير واف بالمقصود لأن احداً لم يقل النفس الناطقة عند الشيخ وغيره
جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتسب بشيء من العوارض المادية والمادة البدنية
فالنفس كانت عرضة للفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في ماهيتها إذا كان حقيقة
جوهرية ووجوداً والبرهان السابق إنما تم في جانب كل ذات مجردة فهي إنما هي النفس الكلية
جوهر مجرد دائماً علماً فعلياً الذي يدرك جميع المعقولات من غير مانع من قبلها حتى لو فرض سلب البدن
وعوائقه عنها لكنها آثار شواغلها عن كل ما كانت عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة
بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فإنا نعلم يقيناً أن نفوس الصبيان
ومن لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية
عن ذواتهم لا يكونون علماء وكاملين عارفين بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة وفي
الجواب عن الإشكال المذكور أن النفس كانت في أوائل نشأتها ليست عقلاً بالفعل لأنها
ولم تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصور الخيالية وذلك
إثبات تجردها إلا يدل أكثر ما على أنها تجردت عن العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي إثبات
كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا إدراكها للبسائط الوحدة العقلية والبسائط
العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي وبهذا الحكم الذي يحكم القوم أولاً بسطاء في برهان تجرد
النفس لا يتحقق في كثير من النفوس لاثباته والأكثر مما لا يمكنه حد التجرد من العقل إلى العالم
شوب الخيال وما يحمله فللنفوس في مراتب النشأة الحسية نشأتان أو ثلاث نشأة الخيال ونشأة
العقل فكل نفس إن شاء به إذا استحكم فيها إدراك الصور الخيالية حتى يصير خيالاً بالفعل ومتخيلاً
بالفعل في تحقق فيها قوة تجرده عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات و
الأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات
الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية فإذا استحكم فيها إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية
والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلاً ومعقولاً بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فلم يحصل
كل حقيقة وهيئة من شاء فإذا لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعد ما كان ذلك بالقوة
عند كونه صورة خيالية **فصل** في نسبة العقل الفعال إلى النفوس قد علمت أن النفس
كالسالك يرتقي من صورة إلى طور ومن كمال إلى كمال فعند ابتدائه في أوائل النشأة من الجسمية
المطلقة إلى الصورة الأسطقسية ومنها إلى المعدنية ثم إلى النباتية ومنها إلى الحيوانية حتى استوفت النور

الحيوانية

الحيوانية كلها حتى استوفت لمدارك القابلة التي منها أو للكلام من شأنها التي لا يشبه إلى المادة الجسمية
إذا وقع لها كمال الارتقاء منها فأول ما يرتقي إليه أول مرتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو
العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال أن العقل
المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار والعقل الفعال
هو صورة لم تكن في مادة أصلاً ولا يمكن أن يكون إلا مفارقة فالعجب أن من شأنه ما هو عقل
بالفعل الآن يتحد به الآن الذي جعل الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل وجعل المعقولات
التي كانت معقولات بالقوة وهي متخيلات معقولات بالفعل فإن الشيء لا يخرج بنفسه من
القوة إلى الفعل وإلا لكان الشيء الواحد فاعلاً ومجعولاً للنقص والعلة فعلاً إنما هو فإن المعدوم
لا يصير موجوداً إلا بموجود بالفعل والجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره ولا يتنير إلا بمنير بالذات
العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلام لأن
البصر هو قوة ما استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل أن يبصر مبصر بالقوة ومرئية بالقوة و
في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن يبصر مبصر بالفعل والأشياء كالألوان كفاية في أن
تصير مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً متصلاً به وتعطي الألوان ضوءاً متصلاً بها فيصير البصر
بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل ويصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل
بعد أن كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء كون من الوجود الحسي كذلك العقل الذي هو بالفعل إنما
يفيد العقل الهيولاني وجوداً ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما
أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء
بعينه ويبصر الأشياء التي كانت بالقوة مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الوجود
العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب حصول ذلك الوجود
العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الهيئات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير أيضاً
هو عقلاً بالفعل وهي أيضاً معقولاً بالفعل وقد علمت من طريقتنا أن الحس عين المحسوسات ولعل
الجوهر الحاس منا يدرك المحسوسات لم ينتقش بتلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات
ينتقش بتلك المعقولات عندها كانت معقولة بالفعل واعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست
هي الألوان والهيئات والأشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقمنا البرهان على أن لا حضور
للأجسام المادية ولأوضاعها عند شيء أصلاً وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بالحاضر بالذات

عند الحس البصر مع صورة مماثلة لها في الحساسة بالمبصرات عندنا القائل فنسبة كالوان الكائنة بحيث
الى المبصرات بالفعل كنسبة الهيئات الخارجية لا صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض
عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي الصادر الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق
ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقول بالفعل الى العقل بالفعل والعقل
بالفعل هنا حصول الهيئة والبصر بالفعل على مبصراتها وبازاء العقل الفعال في باب العقل
والمعقول يشبه لانه يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال
الى العقل والمعقول فالغرض هنا انه مثل هذا العقل المفارق في العقل المسمى شبيه مثل الشمس
في الضوء الحاصل للبصر في المبصرات فلذلك سمى بالعقل ومرتبته في كل الاشياء المفارقة الذوات التي
ذكرت لعقد السبب ... المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه في القوة الناطقة
ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت ... عن المحسوسات التي ... في القوة الخيالية معقولات
احاطه فوائد والفرق بين الذوات المفارقة البرية عن القوة وكمال الفعال من جميع الكمالات والنقص
فكذا الفرق بينها وبين المبدأ الاول جلية وقد اشرنا الى ان العقل الفعال يفيض من نوع العقل المستفاد
وحصول الموجودات فيه من اعالى الترتيب كالاشرف فالاشرف ولم يكن متحيزة بالوجود و
لا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا ايضا من العجايب ومن ترتيبها في العقل الفعال
غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لان اوايل المعقولات عندنا اخس وجودا وكلما هو اخس
واضعف فهو اقدم وجودا فينا فترتيبنا بادراك كليات العامة واوائل الطبائع العامة
معقولات الطبائع الاخص ثم بادراك النوعيات المحصلة التي هي كالاشخاص ... عندنا
واسهل ادراكا وما هو كالاخيرها كان اجل عندنا في اول الامر فلذلك ... ترتيب الموجودات
في بعض العقول المنفصلة التي صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال فهذا
بحسب الحدوث واما حاله بحسب البقاء فهو كما في الواجب ... العقلية والتي كالترتيب ...
كالاشرف فالاشرف ... نور فالانور على عكس ما كان ومنع الصور الطبيعية كما في العقل الفعال
غير منقسمة ولهن في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس ... قال في كتاب النفس
وليس يجب ان يكون العقل الفعال وهو غير منقسم لان يكون ذاته اشياء غير منقسمة لحلول المادة
اشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة الا منقسمة مشكل في انه كل من عقل ذاته فلا بد ان
يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون دايما ما دامت ذاته الذي ذكروه في هذا المقصد لانه كل

عقل ذاته

عقل ذاته فلا يخلو اما ان يكون ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة مساوية
اخرى عند ذاته والثاني باطل لان تلك الصورة اما ان يكون مساوية لذاته في الماهية النوعية
او مخالفة لها وكل منهما باطل لان تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية اذا حلت في ذاته فح
لا يتميز احدهما عن الآخر بالماهية ولا بلوازمهما ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا
فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف ولو كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها
موجبا لتعقل تلك الذات بل لتعقل تلك الصورة ماخوذة منه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس
حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون ... هذا ما قيل اقول فيه عندي من اسخف وذلك لانه لا تمايز
بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها انما هي نحو الوجودات الشخصية فان الامتياز
بين اشخاص النوع كانسان بالخارج وجود تما وكذا الامتياز بين الصورة العقلية وبين انسان ذا تشخصها
الخارجية نحو الوجود فان وجود صورتها في العقل وجود امر عارض لموضوعه عندهم ووجودها في
الخارج لا في موضوعه وكونها مهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود
عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل مهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لمهيته لم يلزم منه محذور
وايضا كثيرا ما نتصور ذاتنا ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة
على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هف فالصواب ان يقال لما كان ...
حقيقة كل شيء وذاته عبارة عن وجود حيثية كخواص الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود
التشخص الا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته لصورة زائدة كان
وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصور عرض ووجود الجوهر غير وجود
العرض بالذات فالهوية فكان التعقل شخصا آخر ... في الماهية من شأنه آخر وهو ما
سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية من معروضة للكلية بالفعل او بالقوة ولئن
تخصصت بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه
يمتنع عن الشركة فلا يكون هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في
التلويحات توضيحا لهذا المطلب انك لا تغيب عن ذاتك ونظرت فيها فوجدتها انية ووجودا وضم
اليها انها في موضوعه الذي هو كرسم الجوهرية واضافات الى الجرم الذي رسم للنفسية اما الاضافات
فصادفتها خارجة عنها واما انها في موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى آخر
لست احصلها واحصل ذاتي وانا غير غايب عنها وليس لها فصل فاذا عرفتها بنفس عدم

غيبته عنها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لما ادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب منى
الىّ ولست ادرى فى ذاتى عند التفصيل الا الوجود وادراك قد تحت اعتاد عن عزوب العوارض و
ادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم كان ادراك للاخر الا مفهوم محصل عن ما قبل هو ادراك
شىء من لا يتقوم بادراك نفسها الذى هو بعد نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يليق بها واستعداد كان ادراك
عرض وكان له ادرك ذاته على مفهوم انا وما وجد عند التفصيل الا وجود مدرك بنفسه هو هو مفهوم
انا من حيث مفهوم انا على ما يلم الواجبية عين الهيئة ادرك ذاته فلو كان له حقيقة غير هذا لكان
مفهوم انا عرضيا لها فاكون اذا ادركت العرض لعدم غيبته عنه وغبت عن ذاته وهو محال بان قيل ليس
نفس الوجود وليس لمن يتبين فى العقل تفصيل الا الا امر من امور سلبية جعل لها اسماء وجودية واضافات
سؤالك هل مجهول جوابا اذا ادركت مفهوم انا فانا دعليه من المجهول هو بالنسبة الىّ هو فيكون
خارجا عن قياله فاذا ينبغى لم يحصه وجودك وليس كذا قلت الوجود الواجب هو الوجود المحض الذى
لا اتم منه ووجودنا ناقص فى هويته كالنور الشعاعى من النور الشمسى وكاختلاف بالكمال والنقص لا يكون
للتمييز وعليه وامكان من نفس وجودها ووجوبه كال وجوده الذى لا كل منه انتهى كلامه وهو كلام متين فى
غاية الاحكام والتحقيق ولكنه قد فهمنا الوجوب الذاتى فى الهويات المعلولية باعتبار جهات تعلقه
الذوات وانها الترتيبها ليست مزدوجة انانية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات كالنقيضين اضعف على
الوسايط وبتوسطها على المعلولات المتاخرة فلتعقد لها قاعدة وهو لم ادراك الشى لذاته
نفس ذاته وذاته دائمة لى ادراك لذاته وهو ما يدل على دوام التعقل فى الفلكيات انه اذا تبع
احوال وجده من نفس لم ادركه لنفسه دائم بدوام الذات لم كانت انه متحرك انه كان فعلا ادراكيا
او تحريكيا فلم يكن يصح للادراك المطلق والتحريك بل لا ادراك مخصوص يصدر منه ويحصل له و
كذا القول فى التحريك فالهارب اذا هرب من عدو او فرّ ولم يكن هربه من العدو المطلق بل من
عدوه الخاص ولا من مطلق بل من فرح مخصوص اصابه ووصل الى ذاته والعلم بوصول الحر والبرد اليه
يتضمن العلم به وكذا القاصد للفعل من كل فعال اوجلب شىء من الشهوات فليس يصح لحصول
ذلك الفعل مطلقا بل لا حصوله من جهته فلا اقتضا شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكان لك
متفرع على علمها بذاته فظاهر بين لم علم كان ذا نفس ذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما
غير منفك عنها ابدا وليكون للاحد ان يقول على نفى لا جل وسط هو فعلها استدل بفعلها على ذاتها وذلك
لانه لا يخلو اما ان يكون اكون استدل بالفعل المطلق على ذاتها فاستدل بفعل صدر من نفس على نفس فان

استدلالك

استدلالك بالفعل المطلق فالفعل المطلق يحتاج الى فاعل مطلق فلا يثبت به الا فاعل
مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على نفسى فلا يمكنك ان تعلم فعلى الا بعد ان تعلم نفسى
فلو لم اعلم نفسى الا بعد ان اعلم نفسى لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم كان الانسان بنفسه ليس
بوسط من فعل واما احتمال ان يحصل فعل غيره وسطا فى الاستدلال فهو غير مفيد لجوهر اصلا
لان معرفة الشى اما ان يحصل من ذاته او من العلم بعلته كما فى البرهان اللمى واما من العلم بمعلوله او
من العلم بما هو معلول لعلته ذلك الشى فى البرهان الانى اذا عرفنا ان لا يكون سببا لشى فلا سببا عنه
ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم به ذلك الشى **فصل** فى ان العاقل للشى لا بد ان يكون
مجردا عن المادة بريئا عنها لا يستفاد من الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة
الشى المعقول فى العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان يكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه
لا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه ولئن لم يكن منقسما بذاته لكان الشى ولا بالفعل
لكنه منقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا
للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده لما هو مادى ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن
ان يحصل لامر مادى فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة وايضا هو المطلق
لان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور و
اما باتحادها مع جوهر العاقل كما هو عندنا وعلى التقادير فالمطلوب ظاهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له
اصلا بما له وضع فان قلت قد يتصور ان يحل او يتحد فى الوجود ولكن يحل المفهومات الجنسية و
النوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس مع مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهو امر غير
منقسم وعن ذى وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم
بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع قلنا ليس كل امر كان عمت فان الطبايع المعقولة بما هى
معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعنى الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها
وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرها
من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية فالتى يتحد معها من الماهيات الطبيعية
هى التى اعتبرت من حيث هى هى لا منقسمة ولا لا منقسمة ولم كانت منقسمة فى الواقع
كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية ولم كانت موجودة فى الواقع وبهذا اللايتناقض ما ذكرنا
فان المراد عدما هو استحالة ما لا ينقسم فى الواقع متحدا مع ما ينقسم فاتحاد الكلى الطبيعى مع المنقسم

من حيث هو مع الشخص الجسماني ليس كذلك فان قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم انها تقبل المقادير والابعاد
وذوات الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع
فليجز عكس ذلك بان يكون الحال [illegible] ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه عندنا ان
الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي جسمانية لانها متقومة الوجود بالجسمية لا تنفصل عنها الجوهرية
المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام الجوهر ووجود الموضوع فلا
تجرد لها عن المقادير وذوات الاوضاع في نفس كونها بل [illegible] مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة واما بيان ان
الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقول بحسب الوجدان فان
معنى قولنا الحيوان الناطق او قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان او جسم فلا يحكم العقل بانقسام
الجسمية بانقسامها [illegible] لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على البيان فقالوا لو انقسم المعقول
لو انقسم فلا يخلو اما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة وكلا الامرين
[illegible] واحد لا ينقسم [illegible] الانقسام لا [illegible] من المبادي العقلية المتشابهة فالعقل عند ادراكه
لكل معنى معقول [illegible] ذلك الواحد والثاني وبيانه ان المعقول الواحد اذا انقسم الى
قسمين متشابهين للجملة كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا
في كون ذلك المعقول معقولا او لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا [illegible] الشرط او لا يكون
كذلك بل يكون كل واحد من القسمين بانفراده معقولا [illegible] فلا يخلو من وجوه ثلاثة
احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان
لا يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل لا بد ان يكون متعلقا بامر زيادة لكون [illegible]
القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئية من حيث هي متشابهة هف وثانيها ان المعقول الذي
شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم فقد فرضناه واحدا غير منقسم
هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لم يكن الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا
يكون معقولا وقد فرضناه معقولا واما الشق الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا
في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي
يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضا باطل لان الصورة المعقولة حاصلة باتم ما يتصور انما هو
فكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته فيلزم ان لا يكون حصول
صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب من حيث التعقل لم

التعقل

التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية
كالجسم [illegible] جزئيات نوعه ولنوعه ويمكن اجزاء جزئه ففي كل منقسم وفي كل جزء من
اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فيبقى هنا القسم المعقول المشترك بين كثيرين لا يكون الا مقدارا
او ذا مقدار واما القسم الصورة العقلية مجردة عن ذات وضع فاما لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم او لا
ينقسم فان انقسمت فلها [illegible] الحد [illegible] كالنقطة فيكون حالها في نهاية المقدار
[illegible] والنهاية [illegible] والنقطة [illegible] نهاية الخط فليس الجسم لذلك
الحال لو كانت صفة لكانت صفة لتلك الماهية [illegible] الكلام في تلك النهاية فانها ليست في [illegible]
الذات المنقسمة من حيث انها مع اعتبار انضمام معنى [illegible] فان النقطة لا توجد الا
بما هو مقدار ولا الخط للسطح لكن ولا السطح للجسم بما هو جسم لمقدار او ذو مقدار او العرض
حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسم لم
يكن المحل الذاته عاقلا ولا عن جهة عدمه فانقطاعه لان كل ادراك كمال والكمال ما يوصف به وجود الشيء
لا عدمه وايضا لو كان العقل [illegible] العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون ذاته فكانت
ذات واحدة عاقلا وجاهلا معا [illegible] **فصل** في ان المدرك للصور المتخيلة
ايضا ليس الا ان يكون مجردا عن هذا العالم بدا ولم يكن في ما علمه حسب الحكماء الشيخ ومن تبعه
[illegible] البرهان [illegible] بالرجال [illegible] بالتجرد الحصول
ولا [illegible] المعقول فامر على كل محسوس اما البرهان على هذا المطلب فهو ان الصورة الخيالية
كصورة شكل مربع محيط بدائرة [illegible] التي هي الصورة الخيالية ان يكون لها
[illegible] الموجودات الخارجية [illegible] غير موجود خارجي وليس كذلك [illegible]
مادة دماغية حاملة له والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار عن هذا الشكل والملاحظ
للحس [illegible] في ان واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا شكل ايضا
متباينين دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره [illegible] لا شكل الا ما
وقد يحصل بالارادة النفسانية على اي مقدار يريد وكذا على هذه الصور والاشكال [illegible]
المشكل الحاضر في الخيال [illegible] النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن [illegible]
الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المشكل المتخيل ليس بمقدار المادة دماغية ولا لغيره من
كالاجسام الخارجية فيبقى ان يكون نسبة القوة الدراكة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما كانا ولا [illegible]

ذي وضع لذي وضع آخر بالقياس الى تلك القوة لا تبقى لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة
اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراه كما في الاجسام الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول
محال لان ذلك الشكل غير واقع فوق كان فيه ولا تحته ولا في غيبة او بيان ولا قدام او خلف فبقي
القسم الثاني وقد علمت ان مناسبة العقلية بان يكون ذلك المتخيل المتشكل صورة لتلك القوة
كما هو للمعقولة بان يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك
بالفعل فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المتشكل فاعلا للقوة
الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست علة فاعلية لامر مباين واليه من القوة باقية
فينا وتلك الصورة واشباهها قد تزال ويسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعلة اياها او قابلة
او شريكة من لو كانت قوة مادية لكانت تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركة الوضع فلا
يوثر الا فيما له او لمحله وضع بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا لما يجاورها في جهة منها او الشمس
لا يبصر الا لما يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم
وايضا هي مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها المناسبة الى صورة من حيث تلك الصورة
بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان الموثر الجسماني لا بد وان يكون
تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية فلا بد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس
الى المادة كائن قبل حصوله كما ان النار والشمس في تاثيرها فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع
حاصلا قبل حصول تلك الصورة الخيالية الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة
لها فالموثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التاثير فاذا لم يكن علاقة
القوة الخيالية لتلك الصورة وضعية جسمانية فلا بد وان يكون العلاقة اليها من جهة … غير جسمانية لها
فيكون مجردة عن المادة وعلائقها بما اردناه ويتحصل ان الصورة الخيالية مجردات وضع وكل
ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع ومن غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه الحلول ولا بوجه الفعل
ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل
غير منقسمة كما مر لانها كلية وايضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالعقل وما يدرك
المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل فالقوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون
العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة جوهرية … كل … تجرد النفس
وقد ذهب بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل

من الياقوت

من الياقوت ونميز بين نوع الصور الخيالية وبين غيرها من نوع الصور امور وجودية وكيف لا يكون
كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا
ان تلك الصور موجودة لم يكن كذلك ومحل نوع الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اي من هذا العالم
المادي فاذا جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة الا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار
الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصورة منطبعة في ابداننا وبعضها في الهوى المحيط بنا اذ الهوى ليس
من جملة ابداننا ولا آلة لنفوسنا في افعالها والا لما تحس نفوسنا بتموجها وتقطعها ولكان شعورنا
بتغيرات الهوى كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل نوع الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس
الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجردة انتهى كلامه اقول ان الحجة التي اعتمد عليها افلاطن ومن تبعه جارية
على ما يريد لكن القوم زعموا ان هذه الحجة لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت
بمثل هذه الحجة ونظايرها ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد
الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول اعتمادا عن هذا العالم جميعا وهو
من جملة ما اتاني الله وهداني اليه فاشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها والذي اعترض
على هذا البرهان بوجهين احدهما بان محل الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد في الجهات وزيادة
والا لما يكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلا بد ان يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر والا
لم يكن مربعا وذلك لا يمكن الا اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس فاما ان يصير النفس
متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا يصير كذلك فان صارت مربعة مثلا من غير مجردة
بل جسمانية وان لم تصر مربعة فالصورة المربعة غير موجودة لها قال صاحب المباحثات هذا الاشكال
قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني ذكره في كتابي اقول في جوابه ان حصول الصورة العقلية في شيء
العالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء ثلثة اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول فيه
كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات لجوهر العاقل او بالمعلولية كما في
الله بمكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع
اشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم
ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت الكرة فان وجدت الكرة فيها لزم ان يصير النفس كرية لان
لا فرق في نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيها صورة الكرة وجوابه ان
تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التي شاهدناها في المرآة فان تمثل تلك الصور ليس

لاجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصورة المادية لانا قد
برهنا على ان الصور المادية ليس من شانها ان يكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور
معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء آخر من المواد الخارجية وثانيهما انه لما جاز ان ينطبع من
الصور المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى كان اولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير
كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل
العظيم وما لا شكل له اصلا فعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار
جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول في الجواب حسبما اشرنا اليه سابقا ان
الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجود امكاني لا تحصل لها في
ذاتها من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا يحصل الا بالاتمام كالعقل والعقل ولا تحصل الا بالاتمام
كالمقادير والاجسام مع انها في الواقع لا تخلو عن كل منهما فيقبل كل واحد من القسمين واما ما يحصل
بالفعل ما يحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او يحصل شيء متقدر فلا يمكن للاول
قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق
احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بد وان يقع الفضل في
الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما ينطبع بقدر ما يساويه ويبقى الفضلة
خارجة عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر ولا ايضا كما قال من حال الحجة
الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام وكما انا جميعا ان محل الصور
المقدارية اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا لمحله او مساويا وذلك
لما علمت ان اصل المقابلة بين لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات وليس حال من المقارنة
كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر مرارا حجة اخرى على تجرد الخيال انا نحكم بان السواد يضاد
البياض والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضره فقد يجتمع في الذهن حصول السواد والبياض
في الذهن او في الذهن والبديهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام والمواد فاذن المحل الذي
حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن
الكلية والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد
لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فاين حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول انه من
المحتمل ان يكون تضادهما في المحال التي ينفعل عن كل منهما وتباين فان الجسم اذا حل فيه السواد

يتغير ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب
عليه آثار يخالف تلك الآثار واما محل الادراك فلا ينفعل عنهما مثل تلك الانفعالات و
لا يستحيل ان يكون كل منهما بطرو ويرد ويجتمع معا او يفترق معا او بهما كما كان هذا الفرق كالمحال
محالهما واما على ما حققناه من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عند الذات النفسية العما
بالفاعلية لا بالقبول والانفعال ولو كان هناك قابلية كانت قابليته هي عين الفاعلية كما في
علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع كالانفعال المادي للتغير فلا يستحيل
في اجتماعهما في المحل غير مادي او الجوهر فاعل وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض
والحرارة والبرودة فلا ينطبع من انفسها بل ينطبع صورهن للامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم
ان يكون حارة باردة عند انطباعهن للامور التي في الذهن لانا نقول هي للامور التي يحيونها
بانها صور السواد والبياض وغيرهما هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتها
وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي بحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة
واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيمة ومستديرة
فيكون جسما ولئن لم يكن لتلك الصور التي تصورنا حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة
لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهيتها في المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند
تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كالاحساس بها
في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية وكلما دونها النسبة اشد و
آكد من نسبة المحل والمنفعل لان نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب
آكد من الامكان في باب النسبة حجة ثالثة ان كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه من حيث قبوله
الانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الابلق وببعضه حرارة وببعضه برودة كما
كالانسان اذا تسخن بعض بدنه بالنار وتبرد بعض آخر بالماء وكجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس كذلك
فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكونه وحصة الموضوع في الجسمانيات
مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشيء جاهلا به
بذلك الشيء ايضا كعلمنا بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك التشوق بشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة
فاذا كان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا ويغضب عليه او يشتاق الى شيء ويتنفر عنه فعلم ان
القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست ايضا عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام فثبت بالفعل

لا عالم المعقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم فقد مر بطلانها فان النقطة نهاية
ونهاية الشيء لا يمكن ان يكون محلا لامر آخر غير حال في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع
عندهم ان يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان
واذا عقل ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز ان يكون القلب كذا او الروح البخاري الذي
فيه لمشابهته للفلك قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لاجل
نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كالنار الهوائي لا يجتمع فيه السواد والبياض اذ ليست فيه
قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات
من نوع آخر كالمضافة بالمماسة وعدمها بالقياس الى شيء واحد فان فلك القمر مماس بجزء منه لكرة
النار وبجزء منه غير مماس لها ومماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي
وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات من نوع جهة بل براهين قطعية على هذا المطلب
ولهذا استبصارات اخر تاتي ذكرها في مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل عزيز
جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه ان شاء الله وبه يحل اشكالات كثيرة
منها ما انحل به بعض الحكماء كالاسكندر ان النفس التي لم يبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة
غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم
يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة بها عن القوة الى الفعل لكان
القول بفناء العقول الهيولانية بعد دثور ابدانها حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة
من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة
عليه واما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احدى الصورتين الفعليتين اما
السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم يحصل الآخرة فلا جرم بطل تلك القوة
رأسا فاذن لو لم يكن في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية هيولانية فلما فسد
البدن بطل تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شيء يعتد به مع ان الشرايع الحقة ناصة
على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة

فصل

في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا ذاتيا ولا من اللوازم اما هذا الكلام منقول
من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو لما صدر عن الحكماء الراسخين كافلاطون ومن كان
على منوالهم فيمكن حمله على رمز دقيق لا يكن فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت

لبعضها

بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة ان المعتبرين من الحكماء الذين هم
بعد المعلم الاول ارسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس وكالاسكندر الافروديسي
وكاتباعهم مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا او ضمنا او التزاما بان النفس الناطقة
كان يستكمل في ذاتها عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في
كونه عقلا بسيطا وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم
ذاته ويلزم من ذلك ان العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح امر او تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة او ذاتية
فقد ثبت وجه صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد وقفت على الطريقة التي سلكناها في ان
النفس يصير عين المعقولات ويتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل الموجودات
فيكون ذاتية له وللنفس ان يتحد بها واما الذي اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده ان
من الهويات المتعددة المشتركة في نوع محمد وكذا خاص حيوانا اشخاصا كيف وهو مصادم
للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخالي عن المواد والاستعدادات
والانفعالات وكذا عنه ولو كان مراده انه من قدم النفس قدم مبدعها الذي يعود
اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار افلاطون الشك بها الحمد الكثير صحيح وهذا يحتمل تاويل قوله
قال ان معلومات النفس من لوازم ذاتها لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية
العلة الاولى العقلية لكن المتقدمون من اهل ذلك المذهب حجة تدل على انهم ذاهبون اليه على غير
بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت النفس خالية عن هذه المعقولات لكان ذلك الخلو اما امرا ذاتيا
لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا يصير عالمة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة
الزوال ولو كانت عرضيا مفارقا فكل عارض مفارق فانما يطرأ على الامور الذاتية فلولا ان كونها
عالمة بالاشياء امر ذاتي لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة
للنفوس ذاتية لها هذه حجتهم في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او
عرضي مغالطة نشأت من اشتباه ما بالعرض بما بالذات واخذ ما ليس بعلة علة بين المتناقضين
فنقول ليس اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها وكذا
ليس الحكم بان النفوس لا يقتضي وجود العلم بل كونها لا يقتضي وجود العلم يحكم بحصول الجهل فان الم
لو وجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما كان معلوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما
وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت مقتضية لها بل كانت متفكك عنها قالوا انما

ولئن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره ضيعها عن الالتفات
لحالها في خاص ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان يكون حاصلة في النفس موجودة
فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان يكون مدركة لها شاعرة بها
بتلك الصور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور ولئن لم يكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذاتيا فان قيل
تلك العلوم كانت في خزانة معقولة قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاستحضار
لها اياه ما بقا لها تلك الخزانة وهي الملكة لا يحصل الا بادراكات سابقة ولو كان حصول المعقولات
في جوهر عقلي حرست الى ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال لكان كل نفس عالمة بجميع ما في
العقل الفعال … فيخرج هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق الضروري حاصل بين العالم
بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى **فصل** في ان التعلم ليس بتذكر هذا القول الذي كون العلم
تذكرا اقرب من الصواب من القول السابق وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس … في ابطال
قولهم قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان
عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غريزية لها فلما تعلقت بالابدان نسيت … في تدبير البدن ثم لما كان
كالمذكرات لتلك العلوم التي … فيكون التعلم تذكرا … على هذا الراي بان قالوا الفكر
طلب وطلب المجهول المطلق محال … فانه من طلب شيئا فاذا وجده فلولا انه
الذي كان طالبا له كالذي يطلب عبدا آبقا اذا وجده لعرفه بانه هو ذلك العبد بعينه ولو لم
يكن العلوم حاصلة قبل الطلب لما امكن طلبها … فاما الذي قلنا ان تلك العلوم كانت حاصلة و
الفكر تذكر فلانهم اذا وجدوا الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له ولما كان
البرهان … النفوس … واما الاول فكونه … مذكورة في اوائل كتب
الميزان مع حلها … كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان
لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها
اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها فاذا وقعت الفكرة … فقد المطلوب
قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور ولئن كان مجهولا من وجه التصديق فلا … اذا
كانت متصورة معلومة ليست مطلوبة والاخرى مطلوبة لم يكن قبل الكسب حاصلة وكذا
في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب … عن الامر هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب
علامة فاذا وجد الطالب عرفانه … مطلوبة بتلك العلامة ولهذا …

الملخص

الملخص شبهة قوية في الكتاب المصورات حللنا عقدتها وفككنا اشكالها بتوفيق الله **الوجه**
الثالث في ناحية المعلوم وفيه فصول الفصل في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم
بل يحصل الجوهر قائم بنفسه مجرد … الحصول كما اوضحناه سابقا فنقول ان المعلوم اذا كان صورة
عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا القوة في جسم بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم
فلك الصورة التي … اما ان يكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه لم يكن صورة عقلية
فلم يكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضناها معقولة هف ولئن لم يكن حاصلة في
ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه فلا بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما
ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل وانفعال
لا بمشاركة المادة ووضعها لكانت وجودها بلا مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما
يتقوم باصل الوجود فلا قوة حصل لها … من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة في
الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان
لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة ايضا ذات وضع وكل صورة ذات
وضع فهي منقسمة او في منقسم بالفعل او بالقوة ولا يخلو اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير متشابهة
فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا كثيرة بل مرارا غير متناهية بالقوة
ولو كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها
قائما مقام الجنس لان اجزاء الشيء اذا لم يكن اجزاء لهويته المقدارية كانت اجزاء معنوية للصورة ذاتية
فكان معنى تلك الصورة متقوما من اجزاء مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان
يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المحل اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة ان
يكون في جهة واحدة بل يمكن في جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة
جنسا وفصلا … او لا جزء جنسيا او جزء فصليا معينا ثم لينقسم على خلاف القسمة ولما
كان الفصل بعينه ذلك كالاول وكذا الجنس هذا خلف ولئن كان فصل آخر وجنس آخر فرضت الشيء جنس
وفصل لم يكونا اولا فاجزاء قوام الشيء ممتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون متقدمة
ذاتية ولو كانت القسمة مفروضة لما كانت لا محدودة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم
ان يكون للشيء الواحد اجناس وفصول لا نهاية لها وهذا محال كيف يكون ان يكون صورة هناك محضة
باجناس وفصول ذلك ما بينا … ولئن كان … لا اختصاص … القسمة في التوهم

اوجب تغير صورة النار وحقيقتها وهذا محال ولو كان موجودا فيجب ان تكون عقلها شيئين لا شيئا
واحدا والسؤال في كل واحد من الشيئين ثابت فيجب ان تكون عقلها اشيا بلا نهاية عند تعقلها لشي
واحد فيكون في المعقول الواحد مبادى معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد
ويحتمل تعقل طبيعة الفصل بعينها بكيفية الفصل لا بما من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض وهل هو الا كاتحاد
في الوجود فكيف يكون ذلك في الحسية لا احدهما غير الاخر في الحسية لا الا كما هو شان الشكل من المقابلة
في الوضع فيجب ان لا يكون صورة الفصل وطبيعته الا حالة في الجسم حيث كل صورة الجنس وطبيعته الا ترى
ان فصل السواد فهو قابض للبصر كائن في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان ان هذا التحقيق ان المعقولات الحقيقية
لا يمكن ان يكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت اليس حقيقة السواد و
البياض والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلم
لم يكن الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها
الخارجي بل لكونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض على انها امكان القسمة باحد الوجهين
هو نحو وجودها في الخارج واما الموجود العقلي فهو نحو آخر ليس بحيث امكان القسمة الوضعية فيه الا بالاشكال
انما يصح حلها عند من يرى ان المعقول عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لان بعض الماهيات مما يدخل
في حدودها المادية الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فاذا جردت عن
الزوائد واللواحق بقي كما كونها منقسمة بالفعل او بالقوة القريبة لان ذاتها مما لا ينفك عنها
بحسب الخارج وجودها الخارجي والعقلي فيعود كل شكال وبقي كل اشكال واما على طريقتنا فان ماهية الشي
عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج
ووجود في العقل فاذا وجدت مع ما يخصه في العقل الوجود بوجود آخر غير هذا الوجود دون ذلك الوجود
حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل عليه تلك الماهية حملا ذاتيا حملا اوليا ولكن لا يصدق على
ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهيته عبارة عن
مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود واذا وجدت
ماهيته في العقل يكون لها كون آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر
تحققها بالفعل وهو بعينه هذا الوجود الا انه ليس لكل احد بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعاقل
او حضر لادراكه يعرض اللون القابض للبصر من غير ان يفعل فيه هذا الفعل الخارجي في الجملة فالماهيات
وجودات متفاوتة بالذات وبالهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية فتسابق الحكم بعدد انحاء

الموجودات ادراكاتنا للحقائق والماهيات كالانسان مثلا تارة يكون كاحساس وتارة بالتخيل وطورا
بالتعقل فحصول الماهية وتحقق اطوار من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط
بينهما **فصل** في ان الحواس لا تعلم ان المحسوس موجود بل هذا شان العقل المدرك لادراكات
الحسية بل ربما لا تفعل الا آلات الحواس كما هو الحق وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس
كما هو المشهور وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها فهو انما يكون بسبب استعداد مادة
الحاسة له فان لا اسنا ايدينا مثلا انما نحس بالحرارة ويقابل عنها الاستعداد الذي هو فيها والبصر انما
يقع فيه كاحساس الصورة المبصرة الاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل فيه الصوت لاستعداد
الذي هو فيه وليس للحواس الا كاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها او في النفس بسبب استعمالها
فالحواس او النفس بحاسته بما هو حاسته ليس لها الحكم بان المحسوس موجود في الخارج انما ذلك ماليعرف
بطريق التجربة وهو شان العقل او النفس المتفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرنا
ان المجنون مثلا قد يحصل في حسه المشترك صور يشاهدها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول انه
المبصرات التي اراها ويعقل انه ادرك فلان وكذا وكذا ويحكم بان ما يراه كما رآه من الحقيقة موجودة
في خارج كما وجدت للانسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميز بها ويعلم ان لا وجود لها في
الخارج توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج كما هو مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه في حسه
المشترك بل خياله اشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرها فيرى ويسمع
ويشم ويذوق ويلمس ويحكم بانه يدركها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء في قوة
خياله وحسه المشترك وهو في النوم كما هو عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبير والفكر فيها
بماله انه من اي قبيل وكذلك اذا تاثرت ايدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها
بسبب اختلاط المزاج حار فاحسست بها لا يكون لها الا كاحساس فاما التمييز بان منشا الحرارة لا
يكون في جسم خارج كان او داخلا فذلك للعقل بقوة الفكرية وكذا اذا حملت شيئا ثقيلا
فاما تحس بالثقل وينفعل عن الثقل فقط واما ان منشا الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج
فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام تنبيه اللبيب بان
للنفس نشاة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء لادراكه الصورية من غير ان يكون
لها مادة جسمانية حامل لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث
الكيفيات المحسوسة ان الموجودة من تلك الكيفيات في الصور الحسية ليست اياها بل من جنس آخر

استعمالها [illegible]

من الكيفيات من الكيفيات النفسانية والمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات
محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كالمثل والصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس و
الفلك والكوكب والماء والنار من انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية محضة
بالحمل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجايب معرفة النفس الآدمية وعلم المعاد لا يكاد يهتدي بسائه
من اهل قوانا الا الله فصل في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود
الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص فالاول التام عالم العقول المحضة وهي الصور
المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية
والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصور القايمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور
الجسمانية واما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لا يستحق اسمها في الاعدام والامكانات والظلمات
لا ينتهي الى الظلمية ولو وقع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة والماحقيقتها انه لا وجود لها الا
في آن واحد لا ثبات وجودها بالقوة وكلما لا وجود لتحقق منه الذات واحد وهي الاجسام والجسمانيات
المادية السيالة الذات لان المحققة وجودها باقية واحد ... عالمها حسابي لا ثبات ولا وقات
فاطلاق الوجود عليها ضرب من التجوز والتشبيه وقد يصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز و
علامته والبيان ان افلاطون يقول ما اشرف الكاين ولا وجود له وما اشرف الموجود الا كون له اراد بمعنى
بالاول الماديات وبالثاني المثل المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم وهو الصور
العقلية ولو عدها احد اربعة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعله بعض الصوفية حيث عدها
من الحضرات الخمس الالهية اعني حضرت الذات وحضرت الاسماء وحضرت الصفات وحضرت الافعال
وحضرت الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية
ولا حقيقة معلومة بذاتها الا بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقال المدركات والعلوم على ثلثة اقسام احدها
تام الوجود والعلمية وهي العقول والمعقولات ولشدة وجودها وقوتها وصفائها وبراءتها
عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها توجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين
حقايقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية والبيان انه يقول ما لا تبصرون ولفظ العشر في كلام الاوائل
اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية
بذاتها وبمباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهية التامة الوجود يجبر نقصاناتها و
ويتحفظ صفاتها وثالثها عالم النفوس الحسية عالم الملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل للادراك

بواسطة المشاعر والآلات من القسم من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود لا ذاتها لكن لا الذين يقع
من هذا العالم ويتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها فاولها عالم الملك
الجسماني وصورها السيالة الزايلة المسماة بالكاينة الفاسدة وهي في الموجودات ما بين العقل و
العمل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق والمكانات الحكمية كالاكاد
المعرفة والعلم والعمل الحب الا احتمال العقل ثلثة اقسام احدها تام في كمال حسب الفطرة كالعقول المفارقة
وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زايدة ومحل من خارج كالنفوس الفلكية ومن
هذا القبيل القسم النفوس الانبياء عليهم السلام بحسب الفطرة ولكن لعلها تستكمل بما صدر عنها من القسم
الاول وثالثها ناقص بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امور خارجة عن ذاتها من انزال الكتب والرسل
وغيرها وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل
وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله و
السابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الآية الثانية على
عكس الترتيب في الاولى او من المسبب الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك الحية
فلها كلها فلك يسبحون فالسابقات الى نفوسها والمدبرات امرا الى عقولها التي هي عالم الامر الموجودة
بامر الله وقوله كن بلا مس نفس كامر الواردة في هذا وكذلك ان نقول العالم على ثلثة عالم المجردات العقلية
والنفسية وعالم الاجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحق اوجد
الله فيه بانياه وكل ما في عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية او خيالية او حسية ومرآت ما
والبها يشير في الكتاب الالهي ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطون الشريف العالم عالمان
عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليا والعالم
الثاني كاينا ونقل انه قال افلاطون كان تعليماته تعليم كلي وتعليم كايني والاول التعليم العقلي
من طريق الرياضة والتحكيم والثاني لتعليمه اياها من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين و
تسمية ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كالنسبة الصور المثالية من جهة ظهورها
على الحواس الباطنة والالفوجود عالم العقل اصل ساير الموجودات وعقولها وفاعلها وغايتها
وانما حصلت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واختفى بتاعنها انوا غل المواد ويحتمل ان يكون
اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم الحسي كاعداد التشخصية وليعلم
ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم وحمليتها

ومن حقايق هذه المحسوسات المادية والامر بعيد اثباتها بل اثبات كل اشباح المعلقة جميعا غير
الذي سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية والمثل الشبحية في العالم مثال المحسوس الانسان
مقارنا مع مادته وعوارضها المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في الخيال
مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه مخصوص ولو لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا
ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة
والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع تلك الاوصاف ولا
حاجة في التعقل الى تجريده عن هيئة العوارض بان يحذف منها ما عداها ولو كان ذلك ايضا معتبرا
لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الاشاري الذي يكون في جهة من جهات هذا
العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا
ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا
ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم انه ثبت ايضا بالبرهان
القطعي ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه
وجود الجوهر العقلي وبه يتحد العاقل والمعقول وعلم ايضا ان العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول
كذلك وكذا الكلام في الصور الحسية الموجودة في عالم الخيال من انها بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة
جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال
عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول وهكذا في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له
ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود العقلي من كل نوع
لا يمكن ان يكون الا واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها احاد عديدة فلا يكون تعددها
الا من جهة المادة او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الاخران فيجوز فيهما التكثر
والاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او
لجهات فعلية كما في الصور الادراكية التي في الخيال فكل صورة من نوع واحد كانت
الا وجود غير هذا الوجود وغير التمثل الخيالي ايضا فبلغت الى عالم العقول ووصل اثرها هناك
فلابد من صورة اخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير
وجود كلي واحد ولا اثنينية فيه عن ذلك كالذي هو يكون في غير عالمها من نوعها سابقا او لاحقا وان
كان القلل المقصور في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء

كان

كان متكثرة الافراد او الغير المحصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في
العالم العقلي الرباني كما هو راي افلاطن كما ان ولا اطلع احد في زمن الاعصار الطويلة بعد ذلك
العظيم ومن بعده وحذو بلغ الى زمن عصرنا وعن عوامه باليقين البرهاني الا احاد من الفقراء الكاملين
المتدرجين خاتمة البحث في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن انها
مترادفة وهي كثيرة منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول
وحصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي
بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العقلي واما اللقاء الجسماني فليس هو
بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت
الجارية اذا بلغا وادركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد
العاقل بالمعقول منها الشعور فهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلم
الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله انه يشعر بكذا ومنها التصور
اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور
مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس انها موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم
المتشكل وعند الحكماء موضوعة لمعان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو
ذلك الامر وكذا الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقايقها وماهياتها كما عرفت ومنها
الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة
العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك
كنسبة القبول الى العقول فلا الحفظ يغاير العقل مغايرة الذاتين او مغايرة الرجلين لذات
واحدة والثاني اولى فان مبادي اثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان
الحفظ مشعرا بالتاكيد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الواجب الوجود تعالى حفظا ولانه انما
يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى علمه حفظا اقول
هذا القول لا يخلو عن تعسف اما اولا فلان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ غير مسلم والمستند قوله تعالى ولا يؤده
حفظهما وهو العلي العظيم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله ان ربي على كل شيء حفيظ
واما ثانيا فلان الكلام في لفظ اطلاق الحفظ عليه لم يكن مبنيا على ان اطلاق الحفظ على علم حال وقوع
ام لا فلعله يعلم بنفسه او بوقوع امر لا نقول علمه تعالى بعينه قدرته وسلطانه ان العالم كله

صورة علمه التام كما انه صورة قدرته النافذة في كل شيء فقدانه التي عين على حينئذ على
كل وهي علومها التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعاره بمفهوم
الحفظ بالتاكيد بعد الضعف فمن معلوم اللغة بعض المواد الجزئية واما استدلاله بانه تعالى حافظ
للحفظ فيما يجوز زواله لقراره بالجواز كالامكان الوقوعي فالحصر ثم ولقراره به الامكان الذاتي فلا
يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلم الاعلى
اللوح المحفوظ والمراد به في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظ عن النسخ والتبديل كحفظ الله
اياها واذا علمت هذا ومنها التذكر وهو لغة الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة
فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر
عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة
عن ذات النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجبت عنه النفس اما بسبب اشتغالها
بعالم الحس او لعدم فيه وجاء في القوة للفعل في باب العقل والمعقول وقد اشرنا اليه في هذا
المقام وقد يحكى بعض كلمات الامام المازري وغيره في باب التذكر فقال الفرق في التذكر سر لا
يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المحتجبة الزائلة فتلك الصورة
ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا
يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي هو الاسترجاع
ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال فهو سر اذا توغل العاقل فيها
عرف انه لا يعرف كنهها مع انها اظهر الاشياء فكيف فيما هو من اخفاها اقول انت خبير بهوان
القوم في مثل هذه المطالب عاينوا لاجل عدم تحققهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند
هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية فلا يكون شيء منها اشد وشيء اضعف ولا انقص
لشيء واحد لكان من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب
الشيء واعلم ان هذه الشبهة مع ابتنائها على الفرق الراجح الى انها في البال ادراك العقل الا يكون باتحاد
النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات باسرها
اجمالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس في ذاته مقامات متعددة ونشآت مختلفة
نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا
ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغلها نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في النهاية

بحيث

بحيث لا يحجبها العقل عن النشأة الحسية مع ما يصحبها عن نشأة الخيال ايضا وضعيف جدا فضلا
عن حضور معقولها من الصور فاذا تقرر هذا فنقول ان النفوس المتوسطة في القوة والكمال اذا
اتصلت بعالم العقل فرجعت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية واذا رجعت
الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية وانمحى معها شيء كخيال ضعيف منها وبقي لها كالخيال الضعيف
مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال عكسه التذكر لما كان لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها
العقلي وقوله لكن لم يكن الصورة التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها
كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه ما لكانت ولا حصلت لها القوة الاستعدادية القريبة لحصولها
فنسلم لكن مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها وان اراد بذلك كونها متصورة بالكنه
ولكن تصورت بوجه التخييل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى انه غير مسلم وهذا القائل
انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بناء على انه اعتقد ان ادراك التصور مطلقا يحصل
سواء كانت اولا وبالفكر او ثانيا وبالتذكر على شبهة مغالطة لان عندها حجة برهانية وكفر قد
لكنا عقبنا ذلك لا عضال بعض تام ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت وحضرت يسمى
وجدانها ذكرا ولكن لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال [illegible] الست
اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه قال صاحب المباحث لهذا عادة سبقت التراحم عليها انها
غير ممكنة الحلال وههنا سر آخر وهو انك لما بحثت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك
وتجد من نفسك حالة انه يمكنك الذكر فلا يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء
مناسبة منك فتجاوز من جهل الحق بالاشياء اخفاها اقول لعمري ما علمت وجه اختلال تلك الشبهة
اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذواتنا وانه خالقنا وهو المتوسل الى موقفه و
نيل الهداية لا هدية وتشاهد حضرة الالهية منطالع صفات جماله وجلاله وليس في ذلك نعت الاشياء
واتى الى الكتب عن السماء لا ان يكون العبد كالا يعد في واشرع في سبقها المتحيرين الشاكين ومنها
المعرفة وقد اختلف الاقوال في تفسيرها فمنهم من قال انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات
واخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهي الموجبة الاولى الوفاق اعظم رتبة من العلم
قالوا لان التصديق باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة
واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته فعلى هذا
الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل في ميادين العلم

وترقت عن مطالعة الانقطاعها وعن مبادیها الی غایاتها بحسب الطاقة البشریة وقال آخر ومن ادرک
شیئا وانحفظ اثره فی نفسه ثم ادرک ذلک الشیء ثانیا وعرف انه هذا ذاک الذی قد ادرکه اولا
فهذا هو المعرفة ثم من الناس من یقول بقدم الارواح ومنهم من یقول بتقدمها علی الاشباح ویقول
انها الذر المستخرج من صلب آدم ع وانها اقرت بالالهیة واعترفت بالربوبیة الا انها لطول العلاقة
البدنیة نسیت مولاها فاذا عادت الی نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاویة الجسم وعرفت انها
انما کانت عارفة فلا جرم سمی هذا الادراک عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشیء من لفظ المخاطب
ولما هو انتقال المعنی باللفظ الی فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من
کلامه یقال فقهت کلامک ای وقفت علی غرضک من هذا الخطاب قال تعالی لا یکادون یفقهون
قولا لان کفار قریش لما کانوا ارباب الشبهات والشهوات فما کانوا یفقهون علی ما فی کتاب الله
من المعارف الحقیقیة لانهم اضحوا عن عدم استعدادهم للاطلاع علی المقصود کما صح من انزال
ذلک الکتاب ومنها العقل ویقال علی انحاء کثیرة کما اشیر الیه احدها الشیء الذی یقول الجمهور فی
الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها والثانی
العقل الذی یردده المتکلمون فیقول العقل هذا مما لم یکن قولهم هذا ما یوجبه العقل وینفیه العقل
والثالث ما ذکره الفلاسفة فی کتاب البرهان والرابع ما یذکر فی کتب الاخلاق المسمی بالعقل العملی
والخامس العقل الذی یذکر فی کتاب النفس فی احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذی
یذکر فی العلم الالهی وما بعد الطبیعة وقد مر بیان هذه المعانی ومنها الحکمة وهی ایضا یطلق
لمعان فتارة تطلق اسما لکل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملی اخص منه بالعلم النظری
وتارة یطلق علی نفس العلم کثیرا من الاستعمالات وفیها یقال احکم العمل احکاما اذا اتقنه و
حکم بهذا حکما والحکمة من الله تعالی خلق ما فیه منفعة العباد ورعایة مصالحهم فی الحال او فی المآل
ومن العباد ایضا کذلک ثم وجدت الحکمة باقوال مختلفة فقیل هی معرفة الاشیاء وهذا اشارة الی ان
ادراک الجزئیات لا کمال فیها لانها ادراکات متغیرة فاما ادراک الحقایق والماهیات فانها باقیة
مصونة عن التغیر والنسخ وهی المسماة بام الکتاب فی قوله تعالی یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده
ام الکتاب وقیل هی الاتیان بالفعل الذی له عاقبة محمودة وقیل هی الاقتداء بالخالق تعالی فی السیاسة
بقدر الطاقة البشریة وقالت الفلاسفة الحکمة هی التشبه بالاله بقدر الطاقة البشریة اعنی فی
العلم والعمل وذلک بان یجتهد بان ینزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل

والتبذیر

والتبذیر وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والجهالة
وحیائه عن الوقاحة والتعطیل ومحبته عن الغلو والتقصیر وبالجملة کان مستویا علی صراط الله
من غیر انحراف فاما الحکمة فی الله وحقوق خلقه ومنها الدرایة وهی المعرفة الحاصلة من الحیلة و
هو تقدیم المقدمات واستعمال الرویة واصله من دریت الصید ولذا قیل لا یطلق الدرایة علی الله
لامتناع الفکر والحیلة علیه تعالی ومنها الذهن وهو قوة النفس علی اکتساب العلوم التی
هی غیر حاصلة والوجود الذهنی غیر وجود الذهن فان الذهن فی نفسه من الامور الخارجیة وما یحصل
فیه بوجود مطابق لما فی الخارج ومحاک له یقال له الوجود الذهنی لذلک الشیء وهو الوجود الظلی الذی
لا یترتب علی وجوده الخارجی وتحقیق الکلام فیه ان الله تعالی خلق الروح الانسانیة خالیا عن تحقق
الاشیاء فیه وعن العلم بها کما قال اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا لکنه ما خلقه الا للمعرفة
والطاعة وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ولو لم یکن خلق الروح الانسانیة لاجل معرفة حقایق
الاشیاء کما هی لوجب ان یکون فی اول الفطرة احد تلک الاشیاء بالفعل الا انها خالیة من الکل کما
ان الهیولی لما خلقت لان یتصور فیها الصور الطبیعیة کلها کانت فی اصل جوهرها قوة محضة خالیة
عن الصور الجسمیة وهکذا الروح الانسانیة ولذا کان فی اول الفطرة قوة محضة خالیة عن المعقولات
لکنها من شانها ان تتزین بالحقایق ویتصل بها کلها فالعرفان بالله وملکوته وآیاته هو الغایة و
التعبد هو التقرب الیه والسلوک نحوه ولذا کانت العبادة الیق من وظائف منتجة له کما قال تعالی
اقم الصلوة لذکری فالعلم هو الاول والآخر والمبدء والغایة فلا بد للنفس من ان یکون متمکنة من
تحصیل نوع المعارف والعلوم وذلک التمکن هو هیئة استعدادیة للنفس لتحصیل انواع المعارف
فهو الذهن ومنها الفکر وهو انتقال النفس من المعلومات التصوریة والتصدیقیة الحاضرة
فیها الی المجهولات المستحضرة وکثیرا ما یطلق باب الفکر فی باب التصدیقات دون التصورات
علی ما صاحب المحصل حالا واجد له کما سبق وفی بعض کتب الشیخ الرئیس ان الفکر فی استنزال
العلوم من عند الله بحرکة التضرع فی استنزال النعم والحاجات من عنده قال ایضا فی بعض رسائله
ان القوة العقلیة اذا اشتاقت الی شیء من الصور العقلیة تضرعت بالطبع الی المبدء الوهاب فان
فاضت علیها علی سبیل الحدس کفت المؤنة والا فزعت الی حرکات من قوی اخر من شانها ان تعدها
لقبول الفیض ثم تطرح بین النفس وبین شیء من الصور التی فی عالم الغیب فیحصل له بالاضطرار
ما لم یکن یحصل له بالحدس والقوة الفکریة کما فی قوله تعالی وعلمک ما لم تکن تعلم ومنها الحدس

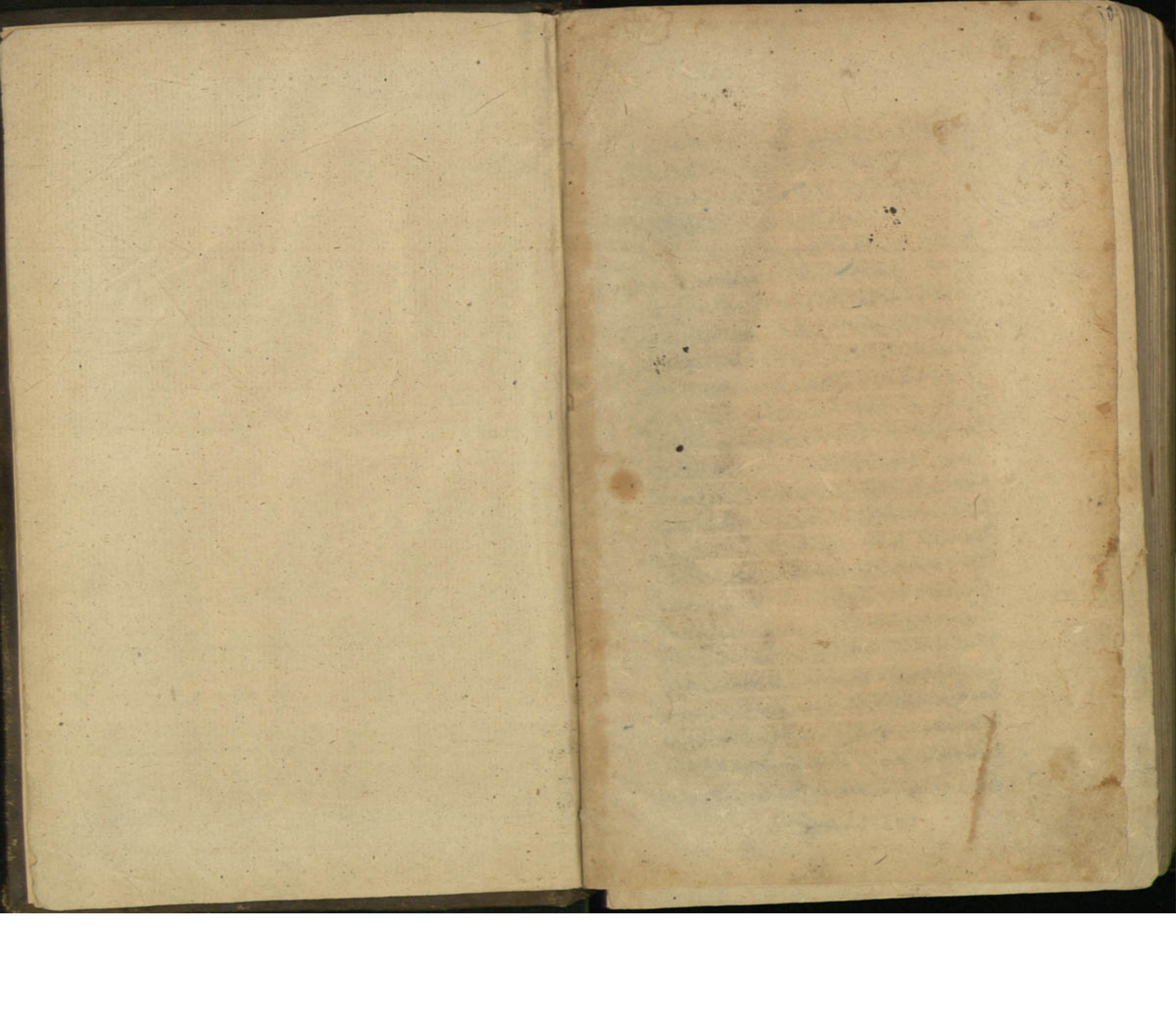
٢٠٧

اي ولا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول ليصير النسبة المجهولة معلومة
وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الاطراف والحدود
والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة طلبا فلا بد من قايد يقودها او روزنة ينفذ لها موضع
فيها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو الحدس وذلك دفعة واستعداد
النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله
وبلوغه وغايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو كالمضاء في الامور وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت
الذبيحة وشاة مذكاة اي يدرك ذبحها من السكين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبيه لشيء قصد
تعريضه ولذلك فانها يستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة
النفس لتحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخطور بالبال والخاطر في النفس ولذلك يقال هذا امر
يخطر بالبال الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسمية باسم المحل ومنها الوهم وهو الاعتقاد
المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة
الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي يدرك بها هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة عندنا
ليست جوهرا مباينا للعقل والخيال بل هو عقل مضاف الى صورة خيالية او حسية وكذا مدركات الوهم
معقولات مضافة الى الصور الجزئية المحسوسة والخيالية لان العوالم منحصرة في الثلثة فالنفس اذا رجعت
الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة الى الاجسام وكذا الموهومات اذا صحت وزالت
عنها الاضافات صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا توجه العقل الى الجسم والتعلق به
فالموهوم ليس الا معنى معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح
وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفا ثم لما كان المتاخم في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق
على العلم ايضا اسم الظن كما قال المفسرون في قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم والحكمة في ذلك وجهان
احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس مادام في الدنيا بالاضافة الى علوم مرتبة الاخرة كالظن في
جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله
في قوله الذين امنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين و
اولها التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها
مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر وثالثها صيرورة النفس متحدة

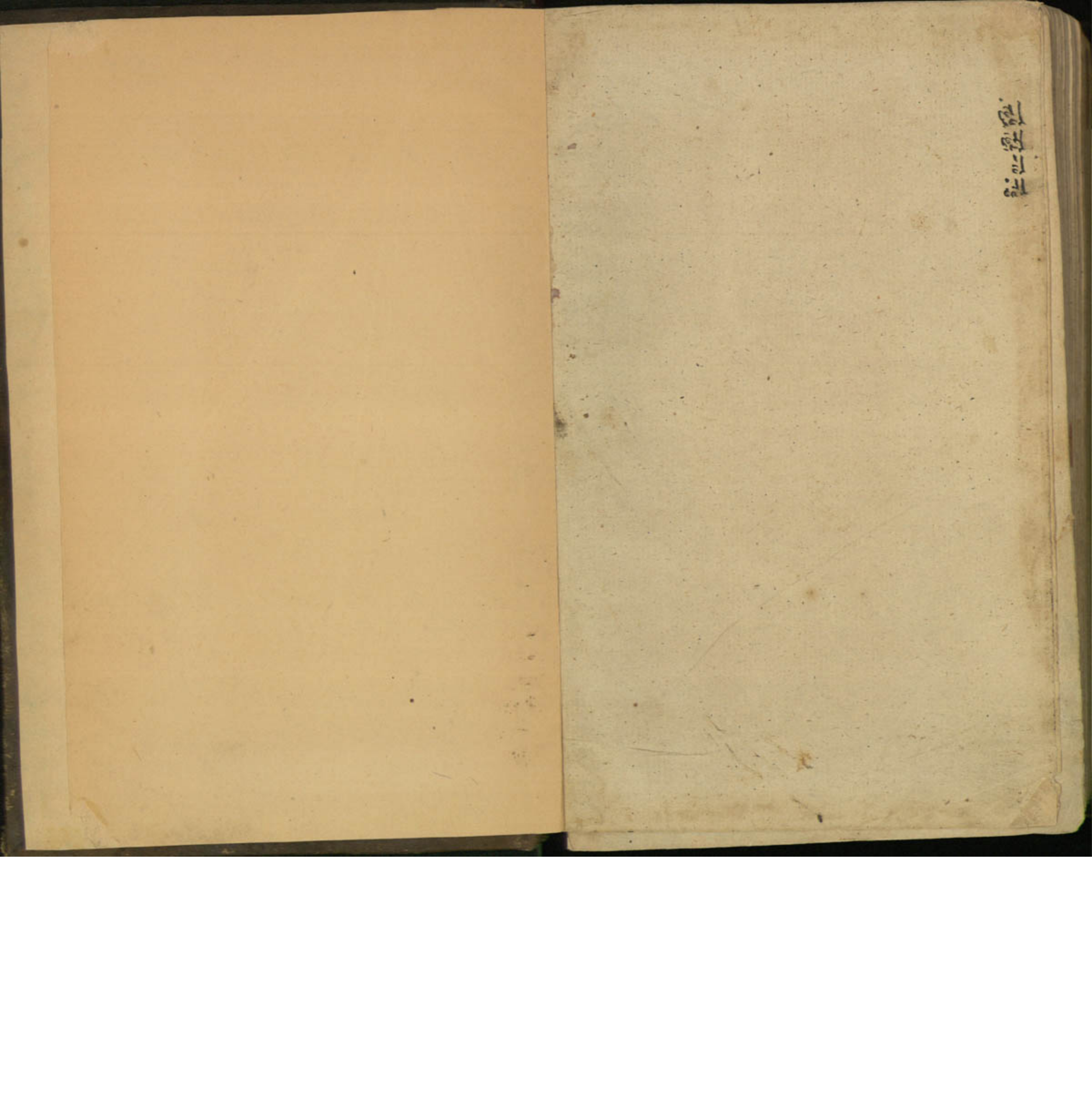
بالمفارق

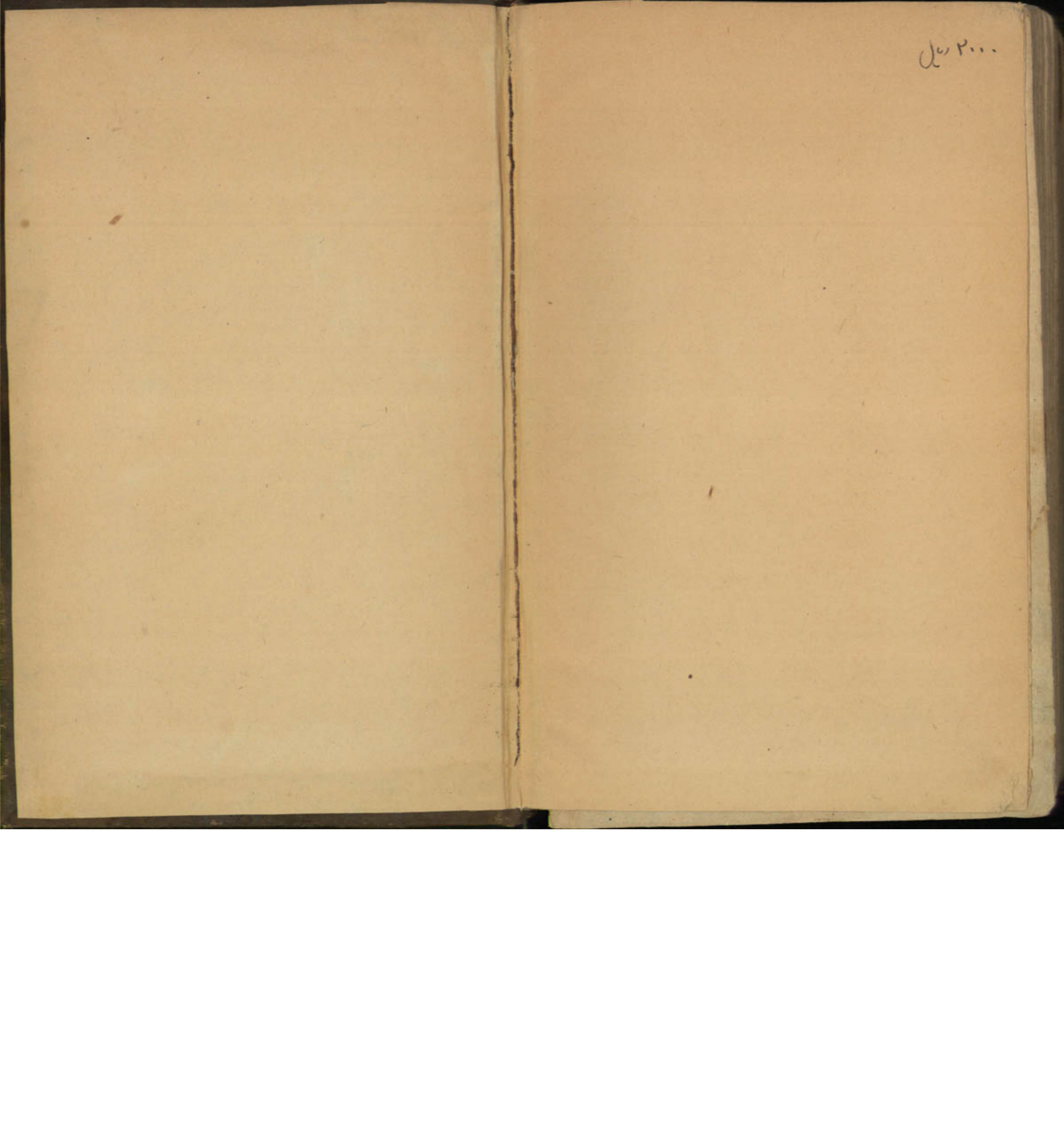
بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان كون الحادثين
شيئين في الجسمانيات ومنها البديهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العقلية
التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات وهي البديهيات بعينها الا انها كالاكتساب
بلا وسط لا يحتاج الى شيء اخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور الطرفين
والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء
كانت في المنام او في اليقظة وعندنا ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة
في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ وليست
ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هي موجودة في
عالم النفس كانها ثانية متقومة متصلة قائمة بالقائمها محفوظة ما دامت يحفظها فاذا ذهلت عنها
غابت ثم اذا استرجعها وجدت [illegible] الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن
هذا العالم [illegible] وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة
العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض و
هي بحسب كل مقام في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روي ومنها
الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع للشخص ولهذا قال النبي صلعم الكيس من دان نفسه و
عمل لما بعد الموت وذلك لانه خير يصل اليه كان افضل ما بعد الموت ومنها الخبرة بالفهم و
هو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الرأي وهو احالة الخاطر في المقدمات
التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي والرأي للفكرة كالآلة
للصانع ولهذا قيل اياك والرأي الفطير وقيل دع الرأي تغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق
الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله
ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان
ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله
بقوله كما هو المشهور من المحدثين ويقوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك النفث في الروع
وضرب ثان يحصل بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة
في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه البينة هو القسم الاول وهو اشارة الى صفاء جوهر الروح
والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال قد تم الكلام على اسفار الاربعة

الفقير [illegible] محمد [illegible] سنة ١٠١١








۲۰۰ ریال

